

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA**

**DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO,**

**MORAL Y POLÍTICA II**



**TESIS DOCTORAL**

**La autonomía moral en Kant**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

José Mardomingo Sierra

DIRIGIDA POR

Juan Miguel Palacios García

**Madrid, 2002**

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE  
FACULTAD DE FILOSOFÍA

## **LA AUTONOMIA MORAL EN KANT**

Memoria presentada por José Mardomingo Sierra  
para optar al título de Doctor en Filosofía

Trabajo dirigido por el Prof. Dr. D. Juan Miguel Palacios García  
Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política, II  
(Ética y Sociología) de la Facultad de Filosofía de la  
Universidad Complutense

# INDICE

INTRODUCCION .....	XIII
--------------------	------

## CAPITULO I. IMPORTANCIA Y LUGAR DE LA NOCION DE AUTONOMIA EN LA ETICA DE KANT

1. IMPORTANCIA DE LA NOCION KANTIANA DE AUTONOMIA	
1.1 En la filosofia moral en general y en la kantiana en particular §1 .....	1
1.2 Afirmaciones generales de Kant al respecto §2 .....	4
1.3 El tratamiento de la noción de autonomía en GMS §3 .....	8
1.4 La autonomía y la peculiaridad del valor moral respecto de lo jurídico §4.....	13
2. LA AUTONOMIA COMO PRINCIPIO DE LA MORALIDAD	
2.1 Diversas formulaciones por parte de Kant §5.....	19
2.2 La autonomía y otras formulaciones y ejemplos del principio de la moralidad §6.....	25

## CAPITULO II. LA HETERONOMIA DE LA VOLUNTAD

1. PRESENTACION GENERAL	
1.1 Noción de heteronomía §7.....	31
1.2 La heteronomía y los objetos de la voluntad §8 .....	34
1.3 Los diversos principios de la heteronomía de la voluntad §9.....	36
2. LOS PRINCIPIOS HETERONOMOS SENTIMENTAL, DE LA PERFECCION Y TEOLOGICO	
2.1 El principio heterónimo sentimental	
2.1.1 Crítica de Kant a ese principio §10.....	39
2.1.2 El sentimiento moral en la ética kantiana §11.....	44
2.2 El principio heterónimo de la perfección	
2.2.1 Noción empírica de perfección §12 .....	48
2.2.2 Noción circular de perfección §13 .....	51
2.3 El principio heterónimo teológico	

2.3.1	Presentación general §14.....	53
2.3.2	La moral teológica como tautológica §15.....	55
2.3.3	La moral teológica como empírica §16.....	57
<b>3. HETERONOMIA Y EUDEMONIA</b>		
3.1	Felicidad y moralidad	
3.1.1	Reducción de toda determinación heterónoma de la voluntad a la determinación empírica §17.....	62
3.1.2	Definición y descripción de la felicidad en su relación con la moralidad §18.....	67
3.1.3	La heteronomía como dependencia e indigencia en el deseo de felicidad §19.....	73
3.1.4	El principio de la felicidad y el principio de la moralidad §20.....	79
3.2	Felicidad y universalidad	
3.2.1	La inuniversalizabilidad de los principios eudemónicos §21.....	82
3.2.2	La universalidad relativa y su insuficiencia moral §22.....	88
3.2.3	La universalidad absoluta §23.....	95
3.2.4	Universalidad y necesidad §24.....	100
3.2.5	La universalidad, condición necesaria de la moralidad §25.....	104
3.3	Felicidad y necesidad	
3.3.1	La necesidad eudemónica §26.....	106
3.3.2	La falta de necesidad en la determinación empírica de la voluntad §27.....	108
3.3.3	La inexistencia de imperativos eudemónicos §28.....	112
<b>4. NECESIDAD MORAL, VALOR MORAL Y AUTONOMIA</b>		
4.1	La necesidad moral	
4.1.1	La necesidad moral como necesidad absoluta §29.....	115
4.1.2	La necesidad moral como necesidad intensional e intrínseca §30.....	118
4.2	Autonomía, necesidad y desinterés §31.....	123
4.3	Valor moral y necesidad moral §32.....	126
4.4	Autonomía y valor moral §33.....	131
<b>5. HETERONOMIA Y AMOR PROPIO</b>		
5.1	La heteronomía como falta de pureza o desinterés moral §34.....	134
5.2	Definición y tipos de amor propio §35.....	139
5.3	Amor propio e inmoralidad §36.....	142
5.4	Eudemonismo y egoísmo	
5.4.1	La heteronomía como amor propio §37.....	147
5.4.2	Heteronomía y sujeto §38.....	150
5.5	Autonomía como abnegación §39.....	154



## CAPITULO III. LA AUTONOMIA Y LA VALIDEZ DE LA LEY MORAL

1. LA PREGUNTA POR LA VALIDEZ COMO PREGUNTA POR LA NECESITACION	
1.1 Noción de necesidad §40 .....	159
1.2 Necesitación y necesidad	
1.2.1 Diferencia entre necesidad y necesidad §41 .....	164
1.2.2 Causas de esa diferencia	
1.2.2.1 La voluntad del hombre no es santa §42 .....	169
1.2.2.2 La razón del hombre no es pura §43 .....	173
1.2.2.3 La ley moral se dirige al hombre imperativamente §44 .....	177
1.3 La fundamentación de la validez como justificación de la necesidad §45.....	180
1.4 Peculiaridad y dificultad de la pregunta por la necesidad §46.....	185
2. LA AUTONOMIA COMO CONDICION Y FUNDAMENTO DE LA MORALIDAD	
2.1 La autonomía como condición de la moralidad	
2.1.1 La autonomía como condición trascendental de la moralidad §47.....	189
2.1.2 Autonomía y heautonomía §48.....	192
2.1.3 Autonomía y racionalidad §49.....	195
2.1.4 Autonomía y libertad §50 .....	198
2.1.5 Autonomía y legislación suprema §51 .....	203
2.2 La autonomía como fundamento de la moralidad	
2.2.1 Presentación y elenco de textos §52 .....	208
2.2.2 El supuesto voluntarismo de Kant §53 .....	211
2.2.3 La voluntad legisladora §54.....	216
2.2.4 Impertinencia de la pregunta por el autor de la ley moral §55 .....	219
2.2.5 El origen de la ley en la libertad §56.....	223
2.2.6 La reducción del deber al querer	
2.2.6.1 Planteamiento general §57.....	227
2.2.6.2 La anulación del deber §58.....	228
2.2.6.3 Las leyes del deber como leyes del querer §59.....	230
2.2.6.4 La identidad entre legislador y destinatario de la ley §60.....	232
2.2.7 Autonomía y "Faktum" de la razón pura §61 .....	235
3. MANDATO MORAL Y AUTONOMIA .....	
3.1 Lugar de la noción de autonomía en la argumentación de GMS §62.....	237
3.2 La autonomía como mandato que fundamentar	
3.2.1 Equivalencia de autonomía y moralidad §63.....	240
3.2.2 El mandato de ser autónomo §64.....	242

3.2.3 Ser y deber ser autónomo §65 .....	247
3.2.4 "Autonomía racional" y "autonomía plena" §66 .....	252
4. LA AUTONOMÍA COMO CONDICIÓN DEL DESINTERÉS Y DE LA MORALIDAD	
4.1 Planteamiento general §67 .....	255
4.2 El problema de la posibilidad de la maldad desinteresada §68 .....	257
4.3 La autonomía como condición necesaria y suficiente de la moralidad §69 .....	259
4.4 La autonomía como condición suficiente del desinterés y de la moralidad	
4.4.1 La moralidad de la ley originada en la voluntad de su destinatario §70 .....	261
4.4.2 El desinterés en la adopción de una ley originada en la voluntad de su destinatario §71 .....	269
4.5 La autonomía como condición necesaria del desinterés y de la moralidad §72 .....	272
5. LAS LEYES AUTÓNOMAS COMO PROPIAS Y UNIVERSALES	
5.1 Las leyes morales como leyes propias de su destinatario §73 .....	275
5.2 La autonomía como condición de la universalidad §74 .....	278
5.3 La universalidad como condición de la autonomía §75 .....	280
6. AUTONOMÍA, QUERER Y DEBER	
6.1 El querer como base del deber	
6.1.1 Un querer no es una razón §76 .....	287
6.1.2 Un origen no es una razón §77 .....	291
6.1.3 La infundamentabilidad del deber en un querer destinatario del mismo §78 .....	294
6.2 El querer en los imperativos	
6.2.1 Deber y querer en los imperativos hipotéticos §79 .....	297
6.2.2 Hipoteticidad, categoricidad y querer §80 .....	302
6.2.3 Constricción del querer y categoricidad §81 .....	307
6.3 Análisis y síntesis en las relaciones entre querer y deber	
6.3.1 La analiticidad de los imperativos hipotéticos §82 .....	310
6.3.2 La sinteticidad de los imperativos categóricos §83 .....	313
6.4 La infundamentabilidad en el querer del deber moral	
6.4.1 En general §84 .....	319
6.4.2 Dada la índole del querer humano §85 .....	323
6.5 Autonomía y querer en la voluntad santa §86 .....	325
7. OTROS ASPECTOS DE LA INFUNDAMENTABILIDAD DE LA VALIDEZ EN LA AUTONOMÍA	
7.1 La imposibilidad de que la voluntad dé origen a la obligación moral §87 .....	330

7.2 El valor moral y la inidentidad de legislador y destinatario de la ley §88.....	332
7.3 Autonomía de la voluntad y autonomía de la razón §89.....	335
7.4 La autonomía como superflua para la fundamentación de la moralidad	
7.4.1 Planteamiento general §90 .....	343
7.4.2 Racionalidad y autonomía en el fundamento de la moralidad §91 .....	344
7.4.3 Autonomía moral y fundamentación de la moralidad §92 .....	348
7.5 La autonomía como destructora para la moralidad	
7.5.1 Autonomía y espontaneidad natural §93 .....	351
7.5.2 Incompatibilidad entre autonomía y objetividad de los principios morales §94.....	356
7.5.3 Refutación de la validez de las exigencias morales desde la autonomía §95.....	359
7.5.4 Querer, libertad y ley moral §96 .....	362
 8. LA AUTONOMÍA EN LA ACEPTACIÓN Y EL CUMPLIMIENTO DE LA LEY MORAL	
8.1 Planteamiento general §97 .....	367
8.2 La autonomía en el reconocimiento de la ley moral	
8.2.1 El reconocimiento de una ley moral como condición de su validez §98.....	369
8.2.2 Reconocimiento, autoobligación y autoimposición §99 .....	374
8.2.3 Reconocimiento, conciencia moral y obediencia §100.....	380
8.3 La autonomía en la asunción desinteresada de la ley moral	
8.3.1 Autoimposición y desinterés §101 .....	384
8.3.2 La legislación autónoma como autoimposición desinteresada §102.....	389
8.4 La autonomía en el origen del valor moral §103 .....	392
8.5 La autonomía en el método de toda moral §104.....	395
8.6 La autonomía y la índole de fin en sí mismo de todo sujeto racional §105.....	397
8.7 Autonomía, libertad y cumplimiento de la ley moral §106 .....	401

## CAPITULO IV. LA AUTONOMIA COMO IDEAL MORAL

### I. LA DIMENSION IDEAL DE LA AUTONOMIA

1. NOCION DE IDEA O IDEAL MORAL §107 .....	405
 2. AUTONOMIA COMO IDEAL MORAL Y VALIDEZ	
2.1 La autonomía como ley del mundo inteligible §108 .....	411
2.2 El mundo inteligible como ideal §109 .....	416
2.3 El ideal de una "respublica noumenon" §110.....	418

2.4 La voluntad legisladora como ideal §111.....	419
<b>3. LA AUTONOMIA COMO IDEAL MORAL</b>	
3.1 La autonomía como tarea imperada y meta posible §112.....	423
3.2 Autonomía y humanidad como ideal §113.....	425
3.3 Participación en la autonomía y pertenencia al reino de los fines §114.....	428
<b>II. EL IDEAL DE LA AUTONOMIA EN LA SANTIDAD Y EL AMOR MORALES</b>	
<b>1. PRESENTACION GENERAL §115 .....</b>	<b>431</b>
<b>2. LA INSUPERABILIDAD DE LA VIRTUD POR PARTE DEL HOMBRE</b>	
2.1 La debilidad moral del hombre §116.....	434
2.2 La insuperabilidad de la necesidad §117.....	438
2.3 Obligación y respeto, no mérito ni amor §118.....	441
2.4 Los "voluntarios" morales §119.....	444
2.5 Los "entusiastas" morales §120.....	447
2.6 Excelencia moral y esfuerzo §121.....	450
<b>3. EL TEMPERAMENTO JOVIAL DE LA VIRTUD KANTIANA</b>	
3.1 El corazón alegre en el cumplimiento del deber §122.....	455
3.2 El "yugo suave" por autoimpuesto §123.....	460
<b>4. LA SANTIDAD COMO IDEAL DE LA MORALIDAD</b>	
4.1 El progreso hacia la santidad como ideal inalcanzable §124.....	462
4.2 Noción de santidad moral	
4.2.1 Definición y descripción §125.....	466
4.2.2 El problema de un gusto y una inclinación morales §126.....	470
<b>5. SANTIDAD MORAL Y NECESIDAD</b>	
5.1 Concordancia necesaria con la ley y valor moral §127.....	477
5.2 Otras posiciones acerca de este problema §128.....	482
<b>6. SANTIDAD MORAL Y AMOR A LA LEY</b>	
6.1 El mandato del amor en el cristianismo como religión moral §129.....	491
6.2 El amor a la ley como motivación §130.....	493
6.3 Amor práctico y amor patológico §131.....	498
<b>7. OBRAR MERITORIO Y AUTONOMIA</b>	
7.1 El obrar por amor como meritorio §132.....	501
7.2 El problema de la posibilidad de un obrar moral meritorio	
7.2.1 Obligación activa y obligación pasiva §133.....	505
7.2.2 Deber amplio y deber estricto §134.....	510

7.2.3 Acciones éticas y acciones jurídicas §135 .....	512
7.2.4 La adhesión al cristianismo como obrar moral meritorio §136 .....	514
 CONCLUSIONES.....	519
 MODO DE CITAR .....	529
 ABREVIATURAS .....	531
 BIBLIOGRAFIA UTILIZADA.....	533

## INTRODUCCION

El capítulo I, de carácter introductorio, se dedica a presentar en líneas generales cuál es el lugar y la importancia de la doctrina de la autonomía en la ética en general y en las obras de Kant en particular, así como a recoger diferentes formulaciones e implicaciones del principio de autonomía.

En el siguiente capítulo, el II, comenzamos estudiando la noción de heteronomía de la voluntad, desplegada por Kant en diversos principios pretendidamente morales, que estudiamos por separado y terminamos reduciendo, con nuestro autor, a la determinación eudemónica de la voluntad, por detrás de la cual se encuentra aún el amor propio como cifra de los motivos que, por interesados, colocan a la voluntad que los adopta fuera del ámbito moral. Contrapuesta a la de amor propio es la noción de desinterés como abnegación, condición de posibilidad de las de necesidad o necesitación y valor moral. En la autonomía que Kant coloca en el eje de su filosofía moral creemos reconocer la noción que vincula a las tres últimas, sin que ello equivalga a que proporcione el fundamento de la segunda de ellas.

En el extenso capítulo III estudiamos la cuestión de si y cómo (o, en su caso, por qué no) Kant sitúa en la autonomía de la voluntad humana, entendida como la capacidad de esa voluntad de otorgar legitimidad moral a cualquier máxima que haga propia y de negársela a toda máxima que quiera rechazar, el fundamento de la necesitación expresada por los imperativos que la moralidad le dirige. En la noción de "necesitación", no idéntica a la de "necesidad" y expresada propiamente sólo por los imperativos categóricos, vemos, en efecto, la noción cuyas condiciones de posibilidad estudia la doctrina kantiana de la autonomía (apartado 1). A continuación, prestamos atención a los textos de Kant que llevan a responder afirmativamente a la cuestión planteada y examinamos las razones que los apoyan (apartado 2). Sin embargo, ya la exposición y examen de esos textos permiten detectar graves obstáculos para el éxito de la tarea de fundamentar el imperativo categórico en la autonomía de la voluntad humana, una tarea que por otra parte no es seguro que haya sido emprendida por nuestro autor, al menos por lo que hace a la mayor parte de sus textos y al sentido general de su pensamiento. Entre esos obstáculos se cuentan el hecho de que la autonomía parece constituir un mandato que se dirige a una voluntad como la del hombre, más bien que un principio de la misma (apartado 3); la no equivalencia entre la índole de propia del sujeto que la adopta y la de desinteresada en el caso de las máximas de la voluntad humana (apartado 4); el hecho de que, mientras que la autonomía garantiza sólo que las máximas adoptadas en su virtud serán propias del sujeto, sólo pueden poseer significado moral positivo las máximas que, además, sean universalizables (apartado 5); la imposibilidad de extraer el deber moral por análisis del querer

humano, y en general de fundamentar el primero en el segundo (apartado 6). En consecuencia sostenemos que si, con todo, se quisiese ver en la autonomía de la voluntad humana el fundamento de la validez de los imperativos categóricos, nos encontraríamos ante la alternativa de o bien concebir esa autonomía en un sentido extra-moral, y entonces en lugar de dar base a las exigencias morales las declararía por completo desprovistas de ella, o bien entenderla como equivalente o interna a la moralidad, caso en el que el intento de presentarla como fundamento de esta última ha de ser rechazado por circular (apartado 7). En el apartado 8 intentamos hacer ver que, aunque no la de dar fundamento a la ley moral, la noción de autonomía sí desempeña otras funciones de capital importancia, en especial las de dar razón del reconocimiento de la validez de la ley y de la pureza y valor específicamente morales en la aceptación y cumplimiento de esa ley.

El capítulo IV, por último, estudia la autonomía como ideal de la moralidad, esto es, como propiedad poseída únicamente por la voluntad santa y que la voluntad humana se esfuerza en llegar a poseer, sin conseguirlo nunca plenamente. Sólo en la santidad moral, esto es, en el cumplimiento a la par necesario y gustoso de la ley, culmina la autonomía, si bien ya en su estado actual puede nuestra voluntad participar crecientemente de algunas de sus características, a las que pasamos revista con algún detenimiento.

El trabajo se cierra con un elenco de las conclusiones que cabe extraer del mismo y con la mención de la bibliografía utilizada.

Para no alargar aún más el trabajo, cuya longitud es ya probablemente desmesurada, hemos tenido que dejar sin tratar, o hacerlo muy someramente, diversos aspectos de nuestro tema, y otros estrechamente relacionados con él, cuyo estudio hubiese sido deseable por venir exigido o al menos aconsejado por el tema tratado como continuación natural del mismo y desarrollo de todas sus implicaciones.

Tal ha sido el caso, entre otras, de cuestiones como la libertad y sus tipos (trascendental y práctica, positiva y negativa, deducida y postulada, moral y extra-moral) y los argumentos, desde la moralidad o ajenos a ella, para justificar su afirmación; las diferencias y relaciones entre voluntad como "Wille" y voluntad como "Willkür"; el cometido de Dios como legislador o como promulgador de la ley moral, y como pieza de cierre de la moralidad kantiana en calidad de garante de la conjunción final de felicidad y moralidad; la doctrina del "Faktum" de la razón pura; la irreducible dualidad entre lo que hay de inteligible o nouménico en el hombre y su parcial pero insuperable pertenencia simultánea a la esfera sensible y fenoménica, con la consiguiente dificultad que esa íntima escisión de su personalidad acarrea a la hora de atribuir autonomía moral a su voluntad; las relaciones entre autonomía y dignidad del hombre como fin en sí mismo viendo en la primera la condición de la segunda y el núcleo de un personalismo de raigambre kantiana; la autonomía en relación con el problema de la eficacia, en especial con el de respeto por la ley como un sentimiento autoinducido por el sujeto.

Por otra parte, hemos tenido que dejar sin tratar los aspectos más bien teóricos y los presupuestos epistemológicos de las doctrinas prácticas, ante todo la

defensa de la posibilidad del concepto de libertad, caso en el que damos por supuesto y aceptamos los resultados alcanzados por Kant en *KrV*; en general, nos hemos centrado en las cuestiones propiamente éticas, prestando poca atención a sus presupuestos e implicaciones psicológicas y metafísicas. Por razones de espacio hemos prescindido asimismo del análisis etimológico y de los diferentes usos y acepciones que ha recibido el término "autonomía" a lo largo de la historia de la filosofía moral, y en otros ámbitos del saber, hasta nuestros días, y del estudio de los cometidos que Kant asigna a la noción de autonomía en contextos gnoseológicos, políticos, pragmáticos y estéticos. Tampoco ha habido lugar para estudiar más que episódica y brevemente las influencias ejercidas por nuestro autor sobre otros ni las que de otros filósofos recibió Kant.

No hemos prestado apenas atención a la historia interna de la noción de autonomía en las diferentes etapas del pensamiento de Kant, si bien hemos mencionado algunos cambios de opinión parciales y hemos hecho alguna referencia a lo que de evolución hay en aspectos concretos de su tratamiento por nuestro autor. Ello se debe de nuevo en parte a razones de espacio, pero el principal motivo de la ausencia de consideraciones cronológicas y de perspectiva diacrónica en nuestro trabajo reside en que no hemos detectado variación esencial alguna en las diversas presentaciones y menciones de la doctrina de la autonomía que Kant va ofreciendo en sus escritos; por otra parte, todos los que se refieren de algún modo a la noción de autonomía pertenecen al período "crítico" de la filosofía de nuestro autor.

Una beca predoctoral del Plan Nacional de Formación del Personal Investigador me ha permitido una prolongada dedicación a la elaboración de este trabajo. Por otra parte, diversas estancias en Munich y Francfort del Main me dieron la oportunidad de consultar bibliografía que de otro modo hubiese sido prácticamente inaccesible. En la primera de esas ciudades pude asimismo asistir a lecciones y seminarios y conversar con algunos profesores e investigadores, en especial con el Prof. Robert Spaemann, de todo lo cual obtuve valiosas orientaciones acerca del modo de enfocar y tratar el tema del trabajo.

Para la elaboración del presente trabajo, y como era de esperar, no hemos seguido otro método que el estudio y análisis de los escritos de Kant, en especial pero no únicamente los de asunto moral. Entre ellos, la "Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres" es, pese a su brevedad, el que mayor interés encierra para nuestro tema. Asimismo, hemos citado con más frecuencia de la habitual textos de nuestro autor procedentes de sus lecciones de filosofía moral y de sus reflexiones manuscritas. También hemos recurrido a la literatura, ciertamente muy abundante por lo que respecta a la ética kantiana en general, pero no tanto en lo que hace directa referencia al tema de nuestro trabajo; en cualquier caso, hemos preferido siempre acudir directamente a los textos de Kant, por lo que las citas de la literatura son proporcionalmente escasas.

Agradezco la ayuda que en todo momento me ha prestado el Prof. Palacios García, director de este trabajo, así como la del Prof. Gutiérrez López, director del Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política, II (Ética y Sociología) de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, en el seno del cual se ha



desarrollado la presente investigación. Los profesores Spaemann, Henrich y Zahn me proporcionaron muy amablemente valiosas indicaciones. El Dr. Gerresheim me hizo llegar una lista informatizada de los lugares en que Kant utiliza diversos términos. César Casimiro, también doctorando, me ha ayudado con su estímulo y sus consejos. La secretaria del departamento, Isabel, y los encargados de la biblioteca de la Facultad y de otras que he visitado me han facilitado mucho diversos trámites y la consulta de las mismas. La ayuda de Ángel Rubio y Roberto Pérez me ha sido muy útil a la hora de procesar e imprimir informáticamente el texto del trabajo. Con todos ellos, y con otras personas que sería prolijo enumerar, tengo una gran deuda de gratitud que debo y me complace reconocer aquí: muchas gracias.

# CAPITULO I. IMPORTANCIA Y LUGAR DE LA NOCION DE AUTONOMIA EN LA ETICA DE KANT

## 1. IMPORTANCIA DE LA NOCION KANTIANA DE AUTONOMIA

### *1.1 En la filosofía moral en general y en la kantiana en particular*

§1. La importancia de la doctrina kantiana de la autonomía en la filosofía moral, cuando menos en su historia, ha sido subrayada por diversos autores. Vamos a pasar revista a algunos de esos testimonios, sin que ello implique que coincidamos con los motivos de cada valoración ni con las respectivas interpretaciones de la doctrina que suponen.

G. Prauss habla de "el adelanto decisivo de Kant, a saber, la comprensión de que el actuar en general puede ser posible o moral siempre sólo exactamente en la medida en que la persona sigue al actuar una ley que se impone para ello desde sí misma, y precisamente desde la más propia libertad como autonomía: una comprensión del sentido fundamental de la moralidad o la eticidad que hace época"<sup>1</sup>.

Si Prauss sitúa la importancia "epocal" de la noción kantiana de autonomía en que es condición del contenido propiamente moral del obrar, H. Zwingelberg la coloca en que expresa la solución de la principal antinomia ética, la existente entre libertad y ley: "La escisión entre ley y libertad representa por eso la antinomia ética fundamental, y un principio supremo de la eticidad se justifica como la condición bajo la cual es posible una solución de esta antinomia, es decir, es posible la unidad de libertad y ley"<sup>2</sup>. Que representa el intento de Kant de pensar la unidad de libertad y ley es también para M. Forschner el rasgo más saliente de la doctrina de nuestro autor acerca de la autonomía, pues tal es el título de su estudio

---

<sup>1</sup> "Die entscheidende Errungenschaft von Kant, die Einsicht nämlich, immer nur genau insoweit könne Handeln überhaupt möglich oder sittlich sein, als die handelnde Person dabei ein Gesetz befolgt, das sie sich dafür aus sich selbst heraus auferlegt, eben aus eigenster Freiheit als Autonomie, — diese epochale Einsicht in den Grundsinn von Moralität oder Sittlichkeit" (PRAUSS, G., *Kant über Freiheit als Autonomie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983, p. 89).

<sup>2</sup> "Der Zwiespalt zwischen Gesetz und Freiheit stellt daher die grundlegende ethische Antinomie dar, und ein oberstes Prinzip der Sittlichkeit rechtfertigt sich als die Bedingung, unter der eine Auflösung dieser Antinomie, d.h. die Einheit von Freiheit und Gesetz möglich ist" (ZWINGELBERG, H., *Kants Ethik und das Problem der Einheit von Freiheit und Gesetz*, Bouvier, Bonn, 1969, p. 65).

de la misma<sup>3</sup>.

También L.W. Beck ve en el tratamiento de esa antinomia o dialéctica entre ley moral por un lado y libertad o yo por otro, y en su solución mediante la aparente paradoja de radicalizar simultáneamente la libertad del sujeto y su sumisión a la ley, el principal mérito de la doctrina kantiana de la autonomía en el seno de la historia de la ética. Este comentarista se refiere a "la paradoja consistente en que comenzó con la más completa sujeción del yo a la ley en la historia de la ética moderna y terminó con la completa subordinación de la ley al yo. Su fenómeno moral central es la restricción del yo por parte de la ley, su explicación es la legislación del yo, o autonomía"<sup>4</sup>. Con su doctrina de que la ley es compatible con la libertad por ser un producto de ésta, afirma el mismo autor, Kant ha operado nada menos que un giro copernicano en la historia de la reflexión filosófico-moral: "El más importante descubrimiento de Kant es que la ley no es una mera restricción que se ejerce sobre la libertad sino que es en sí misma un producto de la libertad <...> Esta es la revolución copernicana en la filosofía moral"<sup>5</sup>.

Desde un punto de vista muy distinto, también Reinhold, ya en vida de nuestro autor, veía en la de autonomía de la voluntad la principal tesis kantiana acerca de la ley moral y refería su sentido a la afirmación, antes de Kant sólo barruntada, y en rigor inédita, de la actividad propia de la razón pura<sup>6</sup>. La importancia que Reinhold asigna a la doctrina kantiana de la autonomía es, así pues, muy grande, pero, por cierto, netamente negativa: ve en esa doctrina el "error fundamental" ("Grundirrtum") de Kant y la considera "no menos incomprensible que inconcebible, y en rigor tan pensable <...> como el círculo cuadrado"<sup>7</sup>.

Incluso más tempranamente que Reinhold, y con una actitud y valoración contrarias, esto es, positivas, también Mellin detectaba en la doctrina de la

<sup>3</sup> Cfr. FORSCHNER, M., *Gesetz und Freiheit. Zum Problem der Autonomie bei Immanuel Kant*, Anton Pustet, München-Salzburg, 1974

<sup>4</sup> "the paradox of his having begun with the most complete subjection of self to law in the history of modern ethics and having ended with the complete subordination of the law to the self. His central moral phenomenon is the restricting of the self by law; its explanation is the lawgiving of the self, or autonomy" (BECK, L.W., *Studies in the Philosophy of Kant*, Greenwood, Westport, 1981, Reimpr., p. 15).

<sup>5</sup> "Kant's most important discovery is that the law is not a mere restriction on freedom but is itself a product of freedom <...> This is the Copernican Revolution in moral philosophy" (BECK, L.W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1966, p. 179).

<sup>6</sup> "Der Verdienst, welches von der kantischen Schule ihrem verdienstvollen Stifter am einstimmigsten zuerkannt, und am höchsten angerechnet wird, besteht bekanntlich darin, dass derselbe den eigentlichen Sinn und Grund des moralischen Gesetzes in der Autonomie des Willens entdeckt, und die reine Selbstthätigkeit der praktischen Vernunft, welche auch von den Störkern nur geahnet, nicht eingesehen wurde, ausser allen Zweifel gesetzt habe" (REINHOLD, C.L., "Über die Autonomie als Prinzip der praktischen Philosophie der Kantischen- und der gesamten Philosophie der Fichtisch-Schellingschen Schule" in *Beyträge zur leichteren Übersicht des Zustandes der Philosophie beim Anfange des 19. Jahrhunderts* 2 (1801), pp. 104-140, p. 104).

<sup>7</sup> "nicht weniger unverständlich als unbegreiflich, und überhaupt auf keine andere Weise denkbar <...> als der viereckige Cirkel denkbar ist" (REINHOLD, C.L., *op. cit.*, p. 109).

autonomía de la voluntad la más específica y valiosa aportación de Kant a la filosofía moral: "Y de este modo, la teoría kantiana de la eticidad se distingue de cualquier otra por la autonomía de la voluntad. En cualquier otra teoría, en efecto, se pregunta acerca de un *¿por qué?* <...> Kant denomina a esto *heteronomía* <...> Por el contrario él afirma que la voluntad se da a sí misma la ley moral sin que le una a ella porqué distinto de que ella es la ley"<sup>8</sup>.

Acabamos de aducir algunas valoraciones de la importancia de la doctrina de nuestro autor acerca de la autonomía en el seno de la filosofía moral en general; en lo que sigue, nos proponemos hacer lo propio con textos de diversos comentaristas que subrayan la importancia de esa doctrina en la filosofía moral kantiana misma.

Así, para D. Henrich, "el principio de la autonomía de la razón" es "punto de partida y pensamiento rector de la ética kantiana"<sup>9</sup>. Son numerosos los comentaristas que, como Henrich, pero más explícitamente, sitúan en una perspectiva cronológica su valoración del que consideran muy importante cometido de la autonomía en la ética de Kant; más concretamente, afirman que ésta se hace propiamente kantiana, por así decir, sólo a partir del hallazgo por nuestro autor de esa función central o fundamentante de la autonomía en su entero edificio filosófico-moral. Tal es el caso de V. Delbos, quien escribe: "La filosofía práctica de Kant ha quedado definitivamente constituida desde el día en que la noción del imperativo categórico quedó ligada a la idea trascendental de la libertad por medio del concepto de la autonomía de la voluntad"<sup>10</sup>.

Beck explicita cuál fue ese momento en el que Kant llegó al convencimiento de que sólo en la libertad como autonomía reside la condición de posibilidad de la ley moral: 1785, esto es, el año de la publicación de *GMS*. Beck sostiene que lo que llevó a Kant a escribir *KpV*, y no meramente a poner un apéndice de tema moral a la segunda edición de *KrV*, fue que en 1785, en *GMS*, se había persuadido de que "la base adecuada de la metafísica de la moral estaba situada en el concepto de autonomía, un concepto ni siquiera mencionado en la primera *Crítica*"<sup>11</sup>. En el mismo sentido, H.E. Allison afirma que la noción de

<sup>8</sup> "Und so unterscheidet sich denn Kants Theorie der Sittlichkeit von jeder andern durch diese Autonomie des Willens. Bei jeder andern Theorie fragt man nehmlich nach einem *warum?* <...> das nennt Kant aber *Heteronomie* <...> Da er hingegen behauptet, der Wille giebt sich das Sittengesetz, ohne dass ihm ein andres Warum daran knüpft, als dass es Gesetz ist" (MELLIN, G., *Encyclopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie*, Friedrich Frommann, Züllichau-Leipzig, 1797 y ss., I, p. 444).

<sup>9</sup> "das Prinzip der Autonomie der Vernunft <ist> Ausgang und Leitgedanke der kantischen Ethik" (HENRICH, D., *Das Problem der Grundlegung der Ethik bei Kant und im spekulativen Idealismus* in ENGELHARDT, P. (Hrsg.), *Sein und Ethos*, Matthias Grünewald, Mainz, 1963, pp. 350-386, p. 353).

<sup>10</sup> "La philosophie pratique de Kant a été définitivement constituée du jour où la notion de l'impératif catégorique a été liée à l'idée transcendante de la liberté par le concept de l'autonomie de la volonté" (DELBOS, V., *La philosophie pratique de Kant*, Presses Universitaires de France, Paris, 1969, 3ème. éd., p. 593).

<sup>11</sup> "the proper basis of a metaphysics of morals was located in the concept of autonomy, a concept not so much as mentioned in the first Critique" (BECK, L.W., *op. cit.*, p. 14).

autonomía es tan importante desde el punto de vista de la evolución del pensamiento moral de Kant que sus escritos éticos que van de 1765 a 1785, momento en el que llega a la clara toma de conciencia de esa noción y de su cometido, constituyen meramente una "ética semicrítica" ("semi-critical ethics"), con lo que el comienzo del período propiamente crítico del pensamiento moral de Kant ha de ser retrasado a la publicación de GMS<sup>12</sup>. El mismo comentarista atribuye las discordancias que se advierten en KrV entre libertad práctica y libertad trascendental, y el diferente rigor de los criterios que Kant exige a los fundamentos de determinación de una acción para poder considerarla libre, a que en 1781 Kant todavía no había desarrollado su doctrina de la autonomía<sup>13</sup>.

B. Carnois, por su parte, aunque sin asumir unos compromisos interpretativos tan fuertes como Allison, piensa asimismo que la doctrina de la autonomía representa "un giro decisivo en la evolución del pensamiento kantiano <...> Fruto natural de una lenta maduración más bien que de una inspiración repentina, la idea de la autonomía de la voluntad viene a sancionar el trabajo continuado de un pensamiento moral que estaba a la búsqueda de su equilibrio"<sup>14</sup>.

## 1.2 Afirmaciones generales de Kant al respecto

§2. Es en efecto en GMS donde encontramos los textos más claros acerca del lugar de la autonomía en el seno de la filosofía moral de nuestro autor.

Kant presenta esa noción como la pauta con arreglo a la cual se atribuye esta o aquella índole moral a nuestros actos: "La *moralidad* es, pues, la relación de las acciones con la autonomía de la voluntad, esto es, con la posible legislación universal por medio de las máximas de la misma" (GMS 77)<sup>15</sup>. Con todo, existen textos paralelos en los que Kant define la moralidad refiriéndola a nociones diferentes de la de autonomía (cfr. GMS 434-435), por lo que el texto recién aducido no basta por sí sólo para asignar a la autonomía un lugar privilegiado en el

<sup>12</sup> Cfr. ALLISON, H.E., "The Concept of Freedom in Kant's «Semicritical» Ethics" in *Archiv für Geschichte der Philosophie* 68/1 (1986), pp. 96-115, p. 96

<sup>13</sup> Cfr. ALLISON, H.E., "Morality and Freedom: Kant's Reciprocity Thesis" in *The Philosophical Review* XCV/3 (1986), pp. 393-425, p. 412

<sup>14</sup> "un tournant décisif dans l'évolution de la pensée kantienne <...> Fruit naturel d'une lente maturation plutôt que d'une soudaine inspiration, l'idée de l'autonomie de la volonté vient sanctionner le travail continu d'une pensée morale qui était à la recherche de son équilibre" (CARNOIS, B., *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, du Seuil, Paris, 1973, p. 79).

<sup>15</sup> "Moralität ist also das Verhältnis der Handlungen zur Autonomie des Willens, das ist zur möglichen allgemeinen Gesetzgebung durch die Maximen desselben" (GMS 439).

centro de la ética kantiana.

Son otros textos los que permiten tal asignación. Así, el título de uno de los apartados de GMS reza, significativamente, "*La autonomía de la voluntad como principio supremo de la moralidad*" (GMS 78)<sup>16</sup>, y en ese apartado Kant añade a la caracterización del principio de autonomía como supremo la de único cuando escribe: "el citado principio de la autonomía es el único principio de la moralidad" (GMS 78)<sup>17</sup> y afirma que el único camino verdadero hacia la pureza moral es el que pasa por la autonomía (cfr. GMS 441).

Las fuertes afirmaciones de Kant en el sentido de que el de autonomía es no sólo el supremo, sino incluso el único principio posible de la moralidad se repiten en KpV. En esta obra leemos, en efecto: "Si ahora nosotros comparamos nuestro principio *formal* supremo de la razón pura práctica (como autonomía de la voluntad) con todos los principios *materiales* de la moralidad que hasta ahora ha habido..." (KpV 63)<sup>18</sup>, y hallamos afirmaciones tan nítidas como la de que "la *autonomía* de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales y de los deberes conformes a ellas" (KpV 54)<sup>19</sup> o la de que "en la independencia de toda materia de la ley (a saber, de un objeto deseado) y al mismo tiempo, sin embargo, en la determinación del albedrío por medio de la mera forma legisladora universal, de que una máxima tiene que ser capaz, consiste el principio único de la moralidad" (KpV 54)<sup>20</sup>.

Por otra parte, es de subrayar que el hallazgo y uso de la autonomía como principio de la moralidad es el único punto de su pensamiento moral para el que Kant reivindica originalidad. Nuestro autor es de la opinión de que antes de él ningún filósofo había logrado dar una base firme a las exigencias morales, porque ninguno las había apoyado en la autonomía de la voluntad a la que se dirigen, de modo que el establecimiento del de autonomía como principio supremo de la moralidad representa la coronación y el éxito, largamente buscados pero nunca alcanzados, de los múltiples intentos efectuados a lo largo de los siglos por aislar la esencia y asentar el fundamento de la obligación moral.

En sus propias palabras, "no es de admirar, si consideramos todos los esfuerzos emprendidos hasta ahora para descubrir el principio de la moralidad, que todos hayan fallado necesariamente. Véase al hombre atado por su deber a leyes: más nadie cayó en pensar que estaba sujeto *sólo a su propia legislación*, si bien ésta

<sup>16</sup> "*Die Autonomie des Willens als oberstes Prinzip der Sittlichkeit*" (GMS 440).

<sup>17</sup> "... dass gedachtes Prinzip der Autonomie das alleinige Prinzip der Moral sei" (GMS 440).

<sup>18</sup> "Wenn wir nun unseren *formalen* obersten Grundsatz der reinen praktischen Vernunft (als einer Autonomie des Willens) mit allen bisherigen *materiellen* Prinzipien der Sittlichkeit vergleichen..." (KpV 39).

<sup>19</sup> "*Die Autonomie* des Willens ist das alleinige Prinzip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemässen Pflichten" (KpV 33).

<sup>20</sup> "In der Unabhängigkeit nämlich von aller Materie des Gesetzes (nämlich einem begehrten Objekte) und zugleich doch Bestimmung der Willkür durch die blosse allgemeine gesetzgebende Form, deren eine Maxime fähig sein muss, besteht das alleinige Prinzip der Sittlichkeit" (KpV 33).

es *universal* <...>. Pues cuando se pensaba al hombre solamente como sometido a una ley (sea la que fuere), era preciso que esta ley llevase consigo algún interés como atracción o coacción, porque no surgía como ley de *su* voluntad, sino que esta voluntad era forzada, conforme a la ley, por *alguna otra cosa* a obrar de cierto modo. Pero esta consecuencia necesaria arruinaba irrevocablemente todo esfuerzo encaminado a descubrir un fundamento supremo del deber. Pues nunca se obtenía deber, sino necesidad de la acción por cierto interés, ya fuera este interés propio o ajeno. Pero entonces el imperativo había de ser siempre condicionado y no podía servir para el mandato moral. Llamaré a este principio el de la *autonomía* de la voluntad, en oposición a cualquier otro que, por lo mismo, calificaré de *heteronomía*" (GMS 69)<sup>21</sup>. Y poco más adelante, después de considerar como único y supremo principio de la moralidad al de autonomía, lo caracteriza como inédito: "La razón humana, en éste como en todos sus usos puros, cuando le falta la crítica, ha intentado primero todos los posibles caminos errados antes de conseguir encontrar el único verdadero" (GMS 79)<sup>22</sup>.

Ahora bien, este encarecimiento por parte de Kant de la novedad de su propia doctrina de la autonomía como único principio de la moralidad parece chocar con algo que nuestro autor afirma al comienzo de KpV saliendo al paso de una objeción que se había formulado contra GMS: "Un crítico que quiso decir algo como censura de este trabajo, ha acertado más de lo que él mismo hubiera podido creer, diciendo que en él no se expone ningún principio nuevo de la moralidad, sino sólo una *fórmula nueva*. Pero ¿quién querría introducir un nuevo principio de toda moralidad e inventar ésta, como quien dice, por primera vez? ¡Como si, antes de él, el mundo hubiese vivido sin saber lo que sea el deber o en error constante sobre ese punto!" (KpV 17 n.)<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> "Es ist nun kein Wunder, wenn wir auf alle bisherige Bemühungen, die jemals unternommen worden, um das Prinzip der Sittlichkeit ausfindig zu machen, zurücksehen, warum sie insgesamt haben fehlschlagen müssen. Man sah den Menschen durch seine Pflicht an Gesetze gebunden, man liess es sich aber nicht einfallen, dass er *nur seiner eigenen* und dennoch *allgemeinen Gesetzgebung* unterworfen sei <...>. Denn wenn man sich ihn nur als einem Gesetz (welches es auch sei) unterworfen dachte: so musste dieses irgend ein Interesse als Reiz oder Zwang bei sich führen, weil es nicht als Gesetz aus *seinem* Willen entsprang, sondern dieser gesetzmässig von *etwas andern* genötigt wurde, auf gewisse Weise zu handeln. Durch diese ganz notwendige Folgerung aber war alle Arbeit, einen obersten Grund der Pflicht zu finden, unwiederbringlich verloren. Denn man bekam niemals Pflicht, sondern Notwendigkeit der Handlung aus einem gewissen Interesse heraus. Dieses möchte nun ein eigenes oder fremdes Interesse sein. Aber alsdann musste der Imperativ jederzeit bedingt ausfallen und konnte zum moralischen Gebote gar nicht taugen. Ich will also diesen Grundsatz das Prinzip der *Autonomie* des Willens im Gegensatz mit jedem andern, das ich deshalb zur *Heteronomie* zähle, nennen" (GMS 432-33).

<sup>22</sup> "Die menschliche Vernunft hat hier, wie allerwärts in ihrem reinen Gebrauche, solange es ihr an Kritik fehlt, vorher alle möglichen unrechte Wege versucht, ehe es ihr gelingt, den einzigen wahren zu treffen" (GMS 441).

<sup>23</sup> "Ein Rezensent, der etwas zum Tadel dieser Schrift sagen wollte, hat es besser getroffen, als er wohl selbst gemeint haben mag, indem er sagt: dass darin kein neues Prinzip der Moralität, sondern nur eine *neue Formel* aufgestellt worden. Wer wollte aber auch einen neuen Grundsatz aller Sittlichkeit einführen, und diese gleichsam zuerst erfinden? gleich als ob vor ihm die Welt, in dem was Pflicht sei, unwissend, oder in durchgängigem Irrtume gewesen wäre" (KpV 8 Anm.). El recensor en cuestión es H.A. Pistorius, cuya

Ciertamente, el tenor literal de estas palabras de nuestro autor parece indicar que, en su propia opinión, él ha innovado al formular el imperativo categórico, pero no al establecer un principio de la moralidad, el cual, en atención a repetidas afirmaciones suyas en GMS, no es otro que el de autonomía, lo cual no parece compatible con la insistencia de esa misma obra en lo inédito y novedoso de tal principio.

Un intento de dar solución a esta dificultad podría estribar en entender que el principio de que se habla en la nota de KpV que nos ocupa es el imperativo categórico y no tanto el principio de autonomía: de este último como expresión de la condición de posibilidad de la validez del primero no se está haciendo mención en esa nota, la cual se limita a precisar que la novedad que Kant reivindica se circunscribe a la formulación precisa y concreta de cómo reza el imperativo categórico, y no se extiende al hallazgo del significado del mismo, al descubrimiento de que existe la obligación moral o a la determinación de cuáles son nuestros deberes. Así pues, en la nota en cuestión Kant no tiene presente su tesis, pero tampoco la niega, de que por debajo, por así decir, del imperativo categórico —el cual, si bien no en su formulación precisa, es conocido y aplicado desde siempre y se halla contenido en la conciencia moral vulgar—, ha de situarse la autonomía de la voluntad, y que nadie antes que él había reparado en ello.

Por otra parte, es posible que en la nota de KpV que nos está ocupando suceda que Kant está demasiado dominado por la intención polémica de salir al paso de la objeción que se le había dirigido de pretender ser demasiado innovador y menospreciar a todos los filósofos morales anteriores a él mismo, y que por ello exagera un tanto en sus protestas de hallarse en consonancia con la tradición filosófico-moral.

En cualquier caso, también en KpV encontramos muestras de la convicción de Kant de ser el primer filósofo que resuelve el problema de dotar a la ley moral de fundamento, fundamento que reside en la autonomía de la voluntad como único modo de pensar una relación de la voluntad con sus objetos gobernada por la ley moral. Así, después de observar que en la determinación moral de la voluntad el principio, la ley, ha de preceder al objeto, nuestro autor comenta: "Ella <esa observación> explica de una vez el fundamento que ha ocasionado todos los errores de los filósofos en consideración del principio supremo de la moral. Pues ellos buscaban un objeto de la voluntad para hacer de él la materia y el fundamento de una ley <...> ellos, en cambio, hubiesen debido buscar primeramente una ley que determinase a priori e inmediatamente la voluntad y sólo después, según esa ley, el objeto" (KpV 96)<sup>24</sup>. Que aquí Kant tiene *in mente* la autonomía, aunque no la mencione explícitamente, es confirmado por el texto que sigue al anterior: "Ahora

---

recensión de GMS está recogida en BITTNER, R.-CRAMER, K., *Materialien zu Kants «Kritik der praktischen Vernunft»*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1975, pp. 144-160

<sup>24</sup> "Sie erklärt auf einmal den veranlassenden Grund aller Verirrungen der Philosophen in Ansehung des obersten Prinzips der Moral. Denn sie suchten einen Gegenstand des Willens auf, um ihn zur Materie und dem Grunde eines Gesetzes zu machen <...> anstatt dass sie zuerst nach einem Gesetze hätten forschen sollen, das a priori und unmittelbar den Willen, und diesem gemäss allererst den Gegenstand bestimmte" (KpV 64).



bien, aunque pusiesen ellos ese objeto de placer, que debía proporcionar el supremo concepto del bien, en la felicidad, en la perfección, en el sentimiento moral o en la voluntad de Dios, siempre era su principio heteronomía <...> de la que nunca puede surgir una ley moral que mande universalmente a priori" (KpV 97)<sup>25</sup>. Ya hemos visto, además, cómo, también en KpV, Kant pone en directa relación el carácter formal que la ley moral ha de poseer —en el que se concreta la precedencia de ésta sobre los objetos en la determinación de la voluntad de la que nuestro autor está hablando— con la autonomía como principio de la moralidad (cfr. KpV 33, 39).

### 1.3 El tratamiento de la autonomía en GMS

§3. La consideración del lugar que ocupa la noción de autonomía en el seno del proceso argumentativo de GMS puede arrojar cierta luz sobre el que esa noción tiene y el papel que desempeña en la filosofía moral de Kant. Cuando nuestro autor anuncia al comienzo de esa obra que el objeto de la misma es buscar y establecer el principio supremo de la moralidad —"la presente fundamentación <...> no es más que la búsqueda y asiento del *principio supremo de la moralidad*" (GMS 19)<sup>26</sup>— no está sino enunciando el programa que llegará a su culminación con la presentación y estudio del de autonomía como "principio supremo de la moralidad" (GMS 78)<sup>27</sup>.

Una atención más detenida muestra que los textos que más directamente tienen por tema a la autonomía se encuentran en un lugar crucial de la obra: las últimas páginas de GMS II, en las cuales llega a su término el análisis de los contenidos de la conciencia moral vulgar que Kant ha ido realizando hasta ese momento, y se prepara y anuncia ya el intento de fundamentación crítica de los mismos que se va a llevar a cabo en el tercer y último capítulo de la obra.

Vemos así cómo el análisis filosófico o metafísico de la moralidad tal y como ésta se da a la conciencia moral común se acerca a su término cuando al definir algunas de las nociones más básicas de la moralidad, las categorías de lícito e ilícito y los conceptos de santidad y obligatoriedad, Kant toma a la autonomía como punto de referencia: "La *moralidad* es, pues, la relación de las acciones con la

<sup>25</sup> "Nun mochten sie diesen Gegenstand der Lust, der den obersten Begriff des Guten abgeben sollte, in der Glückseligkeit, in der Vollkommenheit, im moralischen Gefühle, oder im Willen Gottes setzen, so war ihr Grundsatz allemal Heteronomie <...> daraus nimmermehr ein a priori allgemein gebietendes moralisches Gesetz entspringen kann" (KpV 64-65).

<sup>26</sup> "Gegenwärtige Grundlegung ist <...> nichts mehr, als die Aufsuchung und Festsetzung des *obersten Prinzips der Moralität*" (GMS 392).

<sup>27</sup> "oberstes Prinzip der Sittlichkeit" (GMS 440).

autonomía de la voluntad, esto es, con la posible legislación universal por medio de las máximas de la misma. La acción que puede compadecerse con la autonomía de la voluntad es *permitida*; la que no concuerda con ella es *prohibida*. La voluntad cuyas máximas concuerdan necesariamente con las leyes de la autonomía es una voluntad *santa*, absolutamente buena. La dependencia en que una voluntad no absolutamente buena se halla respecto del principio de la autonomía —la necesidad<sup>28</sup> moral— es *obligación*" (GMS 77)<sup>29</sup>. Observamos también que, recapitulando lo alcanzado en las dos primeras, Kant cierra esa segunda sección de GMS de este modo: "Nos hemos limitado a exponer, por el desarrollo del concepto de moralidad que universalmente circula, que una autonomía de la voluntad inevitablemente está ligada a él, o más bien, le sirve de base. Así, pues, quien tenga a la moralidad por algo y no por una idea quimérica desprovista de verdad, habrá de admitir también el citado principio de la misma. Este capítulo ha sido, pues, como el primero, meramente analítico" (GMS 84)<sup>30</sup>.

Puede afirmarse, así, que la de autonomía es la última noción del método analítico y con su establecimiento culmina el sistema de la metafísica de las costumbres, por lo cual aparece al final de GMS II, y la primera de la fundamentación propiamente dicha de los resultados de ese análisis, esto es, de la crítica de la razón pura práctica como distinta de la parte sistemática de esa metafísica, y por eso ocurre al principio de GMS III (cfr. GMS 446-447) y es en efecto el punto de partida de esa sección<sup>31</sup>.

En consecuencia de todo ello, cabe afirmar que la de autonomía no es una fórmula más del imperativo categórico, parigual o situada en el mismo nivel que las otras que Kant ofrece del mismo, sino que desempeña una función diferente, es principio de la moralidad en un sentido en el que las restantes formulaciones del imperativo categórico no lo son. Es de gran interés a este respecto la observación de Allison según la cual la expresión "principio de la moralidad" ("principle of morality") puede tomarse en dos sentidos: en uno, significa "el supremo patrón,

<sup>28</sup> A partir de este momento, vamos a traducir siempre el término "Nötigung" por "necesitación", incluso cuando las versiones españolas por las que citamos a Kant en el texto utilizan otros términos.

<sup>29</sup> "*Moralität* ist also das Verhältnis der Handlungen zur Autonomie des Willens, das ist zur möglichen allgemeinen Gesetzgebung durch die Maximen desselben. Die Handlung, die mit der Autonomie des Willens zusammen bestehen kann, ist *erlaubt*; die nicht damit stimmt, ist *un erlaubt*. Der Wille, dessen Maximen notwendig mit den Gesetzen der Autonomie zusammenstimmen, ist ein *heiliger*, schlechterdings guter Wille. Die Abhängigkeit eines nicht schlechterdings guten Willens vom Prinzip der Autonomie (die moralische Nötigung) ist *Verbindlichkeit*" (GMS 439).

<sup>30</sup> "wir zeigten nun durch Entwicklung des einmal allgemein im Schwange gehenden Begriffs der Sittlichkeit: dass eine Autonomie des Willens demselben unvermeidlicherweise anhängt, oder vielmehr zum Grunde liege. Wer also Sittlichkeit für etwas und nicht für eine chimärische Idee ohne Wahrheit hält, muss das angeführte Prinzip derselben einräumen. Dieser Abschnitt war also ebenso, wie der erste, bloss analytisch" (GMS 445).

<sup>31</sup> En palabras de Paton, la fórmula de la autonomía es en GMS "the link which connects the discussion of the categorical imperative with its justification or deduction in the final chapter" (PATON, H.J., "The Aim and Structure of Kant's Grundlegung" in *Philosophical Quarterly* 8 (1958), pp. 112-131, p. 126).

regla o norma para la decisión y evaluación morales, por ejemplo el principio del utilitarismo clásico «la mayor felicidad para el mayor número»; en otro, refiere a "el fundamento o condición últimos de la obligación moral, aquello en virtud de lo cual entendemos la posibilidad y/o realidad de tal obligación"<sup>32</sup>. Pues bien, el imperativo categórico en sus formulaciones de la ley universal, de la ley universal de la naturaleza, del fin en sí mismo y del reino de los fines es el principio de la moralidad en el primero de los dos sentidos, y la tesis kantiana acerca de la autonomía de la voluntad lo es en el segundo, con lo que es clara la diferencia de rango y de perspectiva que separa al principio de autonomía de las diferentes formulaciones del imperativo categórico y que hace que sólo el primero merezca ser considerado principio supremo de la moralidad, o, cuando menos, que sea "supremo" en un sentido más "profundo", valga la expresión, que aquél en que lo es el imperativo categórico.

De modo semejante, T.C. Williams, en quien probablemente se ha inspirado Allison, distingue entre las formulaciones del imperativo categórico propuestas por Kant dos grupos, uno formado sólo por la fórmula de la autonomía y otro que contiene las restantes: estas últimas son otras tantas maneras de enunciar el principio de la acción moral, mientras que en aquélla tenemos la presuposición o condición fundamentales de la moralidad<sup>33</sup>, esto es, "la condición sobre la cual la moralidad misma debe descansar y por ello la única condición que puede dar validez al imperativo categórico"<sup>34</sup>. Con otras palabras, la autonomía es la condición de posibilidad del imperativo categórico, y éste es la ley a la que hace referencia la segunda parte, "-nomía", del término "autonomía", una ley que, en opinión de Kant, sólo será auténticamente moral si es, en algún sentido, propia de la voluntad que tiene por destinataria.

Con todo, no deja de parecernos demasiado drástica la diferencia entre imperativo categórico y principio de autonomía que establecen autores como Williams y Allison: sin negar lo mucho de acertado que hay en sus comentarios al respecto, parecen olvidar en ellos que la autonomía proporciona también una formulación del imperativo categórico, esto es, que cabe hablar del imperativo de la autonomía<sup>35</sup>, como por ejemplo hace Paton cuando presenta la siguiente como la

<sup>32</sup> "the supreme standard, rule or norm for moral decision and evaluation, e.g. the «greatest happiness for the greatest number» principle of classical utilitarianism <...> the ultimate ground or condition of moral obligation, that in virtue of which we understand the possibility and/or reality of such obligation" (ALLISON, H.E., "The Concept of Freedom in Kant's «Semicritical» Ethics" in *Archiv für Geschichte der Philosophie* 68/1 (1986), pp. 96-115, p. 96).

<sup>33</sup> Cf. WILLIAMS, T.C., *The Concept of the Categorical Imperative*, Clarendon Press, Oxford, 1968, p. 33.

<sup>34</sup> "the condition upon which morality itself must rest and hence the condition which alone can give validity to the categorical imperative" (WILLIAMS, T.C., *The Concept of the Categorical Imperative*, Clarendon Press, Oxford, 1968, p. 33).

<sup>35</sup> Y ello, en nuestra opinión, que en este momento sólo podemos enunciar sin desarrollarla ni justificarla, viendo en ese "de la autonomía" tanto un genitivo subjetivo como uno objetivo: desde la autonomía se puede enunciar una fórmula del imperativo categórico y la propia autonomía es en cierto sentido lo mandado por los

fórmula III del imperativo categórico<sup>36</sup>: "no hacer ninguna acción por otra máxima que esta, a saber: que pueda ser la tal máxima una ley universal y, por tanto, que la voluntad, por su máxima, pueda considerarse a sí misma al mismo tiempo como universalmente legisladora" (GMS 70)<sup>37</sup>.

Esta formulación del imperativo categórico, o alguna otra similar (cfr. §5), puede compararse y ponerse en relación por ejemplo con la que Kant, un tanto solemnemente, enuncia así: "El imperativo categórico es <...> único, y es como sigue: *obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal*" (GMS 55)<sup>38</sup> y Paton denomina fórmula I<sup>39</sup> de este modo: la fórmula I es la principal como el más general a la par que adecuado criterio de enjuiciamiento moral y la fórmula III lo es como la más cercana al fundamento de la validez, y se sitúa, por ello mismo, en un nivel más profundo que la I. En el plano de la exposición la principal es la I y en el de la fundamentación, la III: ésta habla ya del origen de la ley, mientras que la I se limita a enunciarla, haciendo hincapié en la universalidad que ha de revestir la máxima, mientras que la III se dirige ya a asegurar la validez y el valor moral al mencionar cuál es la voluntad que ha de adoptar o de dar origen a una máxima para que esta pueda ser moral, a saber, en cada caso la voluntad propia. De esta manera, la fórmula III no sólo enuncia el principio de la moralidad, en el primer sentido que Williams y Allison daban a esta expresión, sino que también comienza ya a explicitar las condiciones del mismo, por lo que participa a la vez del segundo significado en que esos autores entendían la expresión "principio de la moralidad".

Asimismo en pro de considerar que la autonomía proporciona, a la vez que el principio de la moralidad en el segundo de los sentidos mencionados, una formulación del imperativo categórico es de señalar que Kant enuncia la que llama "la fórmula universal del imperativo categórico" (GMS 74)<sup>40</sup>, con lo cual tenemos que implícitamente se contiene la autonomía —es clara la gran cercanía existente entre esta formulación y la propuesta por Paton como fórmula III o de la autonomía, y en la misma dirección apunta el matiz de reflexividad que Kant introduce aquí: la máxima ha de poder tenerse a sí misma como ley, luego la voluntad correspondiente, a su vez, como legisladora, esto es, como autónoma— en la fórmula más universal o general del imperativo categórico.

---

imperativos morales.

<sup>36</sup> Cfr. PATON, H.J., *The Categorical Imperative*, Hutchinson, London, 1967, 6th. ed., p. 129

<sup>37</sup> "Keine Handlung nach einer andern Maxime zu tun, als so, dass es auch mit ihr bestehen könne, dass sie ein allgemeines Gesetz sei, und also nur so, dass der Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten könne" (GMS 434).

<sup>38</sup> "Der kategorische Imperativ ist <...> nur ein einziger und zwar dieser: *handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde*" (GMS 421).

<sup>39</sup> *ibidem*

<sup>40</sup> "die allgemeine Formel des kategorischen Imperativs" como "*handle nach der Maxime, die sich selbst zugleich zum allgemeine Gesetze machen kann*" (GMS 436).

Por otra parte, que esta última fórmula pueda ser considerada como fórmula de la autonomía permite responder negativamente a la pregunta acerca de si la fórmula III, o de la autonomía, es subsidiaria respecto de la que habitualmente se tiene por la fórmula principal o por excelencia del imperativo categórico: aquella que Paton denomina fórmula I y que acabamos de transcribir. No cabe afirmar, por tanto, que la fórmula de la autonomía sea una de las que Kant propone para "acercar una idea de la razón <el imperativo categórico> a la intuición (según cierta analogía) y por ello al sentimiento" (GMS 73)<sup>41</sup>. Cuando inmediatamente después de presentar, según acabamos de ver, como fórmula universal del imperativo categórico a "*obra según la máxima que pueda hacerse a sí misma al propio tiempo ley universal*" (GMS 74)<sup>42</sup> Kant escribe "pero si se quiere dar a la ley moral acceso, resulta utilísimo conducir una y la misma acción por los tres citados conceptos y acercarla así a la intuición, en cuanto ello sea posible" (GMS 74)<sup>43</sup>, el tercero de esos tres conceptos es más bien la fórmula IIIa que la III, a saber, "que todas las máximas, por propia legislación, deben concordar en un reino posible de los fines, como en un reino de la naturaleza" (GMS 73)<sup>44</sup>, formulación que nuestro autor ha ofrecido muy poco antes. Además, que en KpV (cfr. KpV 30) Kant llame ley fundamental de la razón pura práctica a una fórmula muy similar a la de la autonomía supone un nuevo dato en favor de considerar a ésta como la formulación más relevante, en último término, del imperativo categórico.

Otra observación crítica nos parece pertinente a propósito de los comentarios de Williams y Allison: que la autonomía sea la condición del imperativo categórico no es necesariamente equivalente a ni garantiza de suyo que resida en ella, o que ella sea bastante para proporcionar el fundamento absolutamente último, o primigenio, del orden moral, pues podría suceder que por debajo o más allá de la de autonomía se hallase otra u otras nociones que le sirviesen a su vez de fundamento o condición, o que la autonomía por sí sola no fuese suficiente para dotar de base a la moralidad, especialmente si se considera a ésta en atención a la peculiar índole de una voluntad del tipo de la humana como destinataria de las exigencias que dimanen de la moralidad.

Podría suceder, en efecto, que la noción de autonomía más que un *explicans* fuese un *explicandum*, o que en un sentido fuese lo uno y en otro sentido, posterior o más profundo, lo otro, y ello es lo que en nuestra opinión sugiere la tercera sección de GMS. Así, la tarea de fundamentar la moralidad, o, más

<sup>41</sup> "um eine Idee der Vernunft <der kategorische Imperativ> der Anschauung (nach einer gewissen Analogie) und dadurch dem Gefühle näher zu bringen" (GMS 436).

<sup>42</sup> "*Handle nach der Maxime, die sich selbst zugleich zum allgemeine Gesetze machen kann*" (GMS 436).

<sup>43</sup> "Will man aber dem sittlichen Gesetze zugleich *Eingang* verschaffen: so ist sehr nützlich, ein und ebendieselbe Handlung durch benannte drei Begriffe zu führen und sie dadurch, soviel sich tun lässt, der Anschauung zu nähern" (GMS 437).

<sup>44</sup> "dass alle Maximen aus eigener Gesetzgebung zu einem möglichen Reiche der Zwecke, als einem Reiche der Natur, zusammenstimmen sollen" (GMS 436).

concretamente, la validez de las exigencias morales, se presenta como la tarea de fundamentar la posesión de autonomía por parte de una voluntad como la humana, más exactamente: como la tarea de fundamentar la validez del imperativo que se dirige a esa voluntad de obrar con autonomía, de, valga la expresión, hacer como si fuese autónoma.

Aquí no podemos entrar aún en la exposición detallada ni en la justificación de estas afirmaciones; baste indicar por el momento que es significativo que, en conformidad con ese papel de "bisagra" entre las dos últimas secciones de GMS que corresponde a la noción de autonomía, el primer apartado de GMS III se intitule "*El concepto de la libertad es la clave para explicar la autonomía de la voluntad*" (GMS 85)<sup>45</sup>; la autonomía aclara o expresa la condición del imperativo categórico<sup>46</sup>, pero a su vez necesita ser aclarada o fundamentada por referencia a otras nociones, en primer lugar a esa misma de libertad, luego su establecimiento como lo necesariamente implicado por ese imperativo no es suficiente para fundamentar la validez del mismo ni, por tanto, la de la moralidad que tiene por destinataria a una voluntad del tipo de la humana, tarea para la que será menester recurrir a otras consideraciones (cfr. §62).

Asimismo, las últimas palabras de GMS II, "mas para que la moralidad no sea un fantasma vano —cosa que se deducirá de suyo si el imperativo categórico y con él la autonomía de la voluntad son verdaderos y absolutamente necesarios como principio a priori—, hace falta un *uso sintético posible de la razón pura práctica*" (GMS 84)<sup>47</sup>, parecen indicar que, al igual que la noción de imperativo categórico, la de autonomía de la voluntad está necesitada de la fundamentación crítica que GMS III intenta desarrollar y es más bien tema u objeto que instrumento o base de la misma (cfr. §§62-63).

#### 1.4 La autonomía y la peculiaridad del valor moral respecto de lo jurídico

§4. Se echa de ver la importancia y lugar central de la noción de autonomía también en su directa conexión con la moralidad, entendiendo aquí por tal la posesión por nuestros actos de valor específica y propiamente moral: para Kant, poseen valor moral las acciones cuya motivación no es interesada, esto es, todas y

<sup>45</sup> "*Der Begriff der Freiheit ist der Schlüssel zur Erklärung der Autonomie des Willens*" (GMS 446).

<sup>46</sup> En opinión de Delbos lo hace, como vimos, uniendo la noción de imperativo categórico con la idea trascendental de libertad (cfr. DELBOS, V., *op. cit.*, p. 593).

<sup>47</sup> "*Dass nun Sittlichkeit kein Hirngespinnst sei, welches alsdann folgt, wenn der kategorische Imperativ und mit ihm die Autonomie des Willens wahr und als ein Prinzip a priori schlechterdings notwendig ist, erfordert einen möglichen synthetischen Gebrauch der reinen praktischen Vernunft*" (GMS 445).

sólo aquellas que han sido ejecutadas por deber, y sucede que es precisamente para aclarar el concepto de deber en la motivación cómo Kant introduce la noción de autonomía en el curso de la reflexión filosófico-moral contenida en GMS.

Leemos, en efecto: "los imperativos, según el modo anterior de representarlos <...> excluían, sin duda, de su autoridad ordenativa toda mezcla de algún interés como resorte, justamente porque eran representados como categóricos. Pero fueron solamente *admitidos* como imperativos categóricos, pues había que admitirlos así si se quería explicar el concepto de deber. Pero no podía demostrarse por sí que hubiera proposiciones prácticas que mandasen categóricamente, como tampoco puede mostrarse ahora en este capítulo. Pero una cosa hubiera podido suceder, y es que la ausencia de todo interés en el querer por deber, como característica específica que distingue el imperativo categórico del hipotético, fuese indicada en el imperativo mismo por medio de alguna determinación contenida en él, y esto es justamente lo que ocurre en la tercera fórmula del principio que ahora damos; esto es, en la idea de la voluntad de todo ser racional como *voluntad legisladora universal*" (GMS 67-68)<sup>48</sup>. Es decir, con el establecimiento de la noción de autonomía, y con la presentación de una fórmula del imperativo categórico directamente inspirada en ella, Kant se propone no tanto dotar de fundamento al orden moral cuanto explicitar y aclarar definitivamente el significado de sus exigencias más propias y de sus elementos más característicos, entre los que sin duda se encuentran el concepto de deber y la idea de una motivación pura o desinteresada.

Las razones por las que Kant asigna ese lugar central en su ética a la noción de deber, y por tanto a la de autonomía, pueden resumirse en dos.

Por un lado, como ya hemos adelantado, el deber ha de erigirse en motor de nuestros actos para que éstos posean valor moral; en este sentido, es de señalar que la argumentación de Kant en GMS tras comenzar en la buena voluntad como único portador de valor moral extrae de esa noción la de deber —"para desenvolver el concepto de una voluntad digna de ser estimada en sí misma, de una voluntad buena sin ningún propósito ulterior <...> para desenvolver ese concepto que se halla siempre en la cúspide de toda la estimación que hacemos de nuestras acciones y que es la condición de todo lo demás, vamos a considerar el concepto del *deber*" (GMS 25-26)<sup>49</sup>— para culminar, en el texto que hemos citado poco más arriba, en el

<sup>48</sup> "Die Imperativen nach der vorigen Vorstellungsart <...> schlossen zwar von ihrem gebietenden Ansehen alle Beimischung irgend eines Interesses als Triebfeder aus, eben dadurch, dass sie als kategorisch vorgestellt wurden; sie wurden aber nur als kategorisch *angenommen*, weil man dergleichen ansehen musste, wenn man den Begriff von Pflicht erklären wollte. Dass es aber praktische Sätze gäbe, die kategorisch geböten, könnte für sich nicht bewiesen werden, so wenig wie es überhaupt in diesem Abschnitte auch hier noch nicht geschehen kann; allein eines hätte doch geschehen können, nämlich: dass die Lossagung von allem Interesse beim Wollen aus Pflicht, als das spezifische Unterscheidungszeichen des kategorischen vom hypothetischen Imperativ, in dem Imperativ selbst durch irgend eine Bestimmung, die er enthielte, mit angedeutet würde, und dieses geschieht in gegenwärtiger dritten Formel des Prinzips, nämlich die Idee des Willens eines jeden vernünftigen Wesens als allgemein gesetzgebenden Willens" (GMS 431-432).

<sup>49</sup> "Um aber den Begriff eines an sich selbst hochzuschätzenden und ohne weitere Absicht guten Willens <...> diesen Begriff, der in der Schätzung des ganzen Werts unserer Handlungen immer obenan steht und die

concepto de autonomía como explicitación del significado y las condiciones del deber.

Por otro lado, sólo si el deber se sitúa en la motivación de nuestros actos, sólo si el que el deber así lo exige es el motivo para aceptar el imperativo categórico y poner por obra u omitir las acciones que el mismo manda o prohíbe, podrá ese imperativo exhibir y hacer valer la necesidad apodíctica o absoluta que le hace acreedor de la calificación de categórico y por ende de la de moral. Vemos, así, cómo la autonomía de la voluntad, concretamente por lo que hace a la motivación de la misma, ha de estar en la base de la necesidad, absoluta, válida en todas las circunstancias por no depender de ninguna de ellas para darse, propia del orden moral: lo está al expresar la exclusión de todo interés empírico en la determinación de la voluntad, dado que ese interés, si estuviese presente como motivo para dar cumplimiento a la ley moral, haría ser a ese cumplimiento condicionado o dependiente, esto es, le privaría de la necesidad que caracteriza al orden moral tal y como Kant lo concibe.

Es en efecto ese desprendimiento de todo interés (empírico) en el querer lo que constituye como tal a la voluntad autónoma, pues es lo que la constituye como legisladora moral, es decir, incondicionada. El texto de Kant más inequívoco al respecto es probablemente el siguiente: "véase al hombre atado por su deber a leyes; mas nadie cayó en pensar que estaba sujeto a *su propia legislación* <...> Pues cuando se pensaba al hombre sometido a una ley (sea la que fuere), era preciso que esta ley llevase consigo algún interés, atracción o coacción, porque no surgía como ley de *su propia* voluntad, sino que esta voluntad era forzada, conforme a la ley, por *alguna otra cosa* a obrar de cierto modo. Pero esta consecuencia necesaria arruinaba irrevocablemente todo esfuerzo encaminado a descubrir un fundamento supremo del deber. Pues nunca se obtenía deber, sino necesidad de la acción por cierto interés, ya fuera este interés propio o ajeno. Pero entonces el imperativo había de ser siempre condicionado y no podía servir para el mandato moral. Llamaré a este principio *autonomía* de la voluntad, en oposición a cualquier otro, que, por lo mismo, calificaré de *heteronomía*" (GMS 69)<sup>50</sup>.

---

Bedingung alles übrigen ausmacht, zu entwickeln: wollen wir den Begriff der *Pflicht* vor uns nehmen" (GMS 397).

<sup>50</sup> "Man sah den Menschen durch seine Pflicht an Gesetze gebunden, man liess es sich aber nicht einfallen, dass er *nur seiner eigenen* und dennoch *allgemeinen Gesetzgebung* unterworfen sei <...>. Denn wenn man sich ihn nur als einem Gesetz (welches es auch sei) unterworfen dachte: so musste dieses irgend ein Interesse als Reiz oder Zwang bei sich führen, weil es nicht als Gesetz aus *seinem* Willen entsprang, sondern dieser gesetzmässig von *etwas anderm* genötigt wurde, auf gewisse Weise zu handeln. Durch diese ganz notwendige Folgerung aber war alle Arbeit, einen obersten Grund der Pflicht zu finden, unwiederbringlich verloren. Denn man bekam niemals Pflicht, sondern Notwendigkeit der Handlung aus einem gewissen Interesse heraus. Dieses möchte nun ein eigenes oder fremdes Interesse sein. Aber alsdann musste der Imperativ jederzeit bedingt ausfallen und konnte zum moralischen Gesetze nicht gar nicht taugen. Ich will also diesen Grundsatz das Prinzip der *Autonomie* des Willens im Gegensatz mit jedem andern, das ich deshalb zur *Heteronomie* zähle, nennen" (GMS 432-33). Cfr. en KpV 33 un texto semejante: "Die *Autonomie* des Willens ist das alleinige Prinzip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemässen Pflichten: Alle *Heteronomie* der Willkür gründet dagegen nicht allein gar keine Verbindlichkeit, sondern ist vielmehr dem Prinzip derselben und der Sittlichkeit des Willens entgegen. In der Unabhängigkeit nämlich von aller Materie des Gesetzes (nämlich einem begehrten Objekte) und zugleich doch Bestimmung der Willkür durch



Como acabamos de ver, en atención a que "los imperativos <morales> <...> excluyan, sin duda, de su autoridad ordenativa toda mezcla de algún interés como resorte, justamente porque eran representados como categóricos" (GMS 67)<sup>51</sup>, será moral sólo aquella voluntad en la que detectemos "la ausencia de todo interés en el querer por deber" (GMS 68)<sup>52</sup> y esa voluntad, en opinión de Kant, es a su vez sólo aquella que responda a "la idea de la voluntad de todo ser racional como universalmente legisladora" (GMS 68)<sup>53</sup>, esto es, la voluntad cuyo sometimiento a la ley, dado que es su propia ley aquella a la que se somete, no es pensable que esté motivado por interés empírico alguno: la voluntad autónoma.

Por otra parte, es posible que al hacer hincapié en o expresar el desinterés, la utilidad heurística de la fórmula de la autonomía resida en que permite ver si la acción guiada por la máxima sometida a examen tiene valor moral positivo, esto es, propiamente moralidad, mientras que las demás fórmulas son capaces por sí solas de asegurar únicamente la legalidad de los actos, esto es, su conformidad externa con la ley, sin garantizar que los motivos que han llevado al agente a ejecutar esos actos posean pureza moral, pues a diferencia de la de la autonomía, las demás fórmulas prescinden de la consideración de los motivos —del origen de la acción, en definitiva— o, cuando menos, no la explicitan.

Esta consideración puede ayudar a comprender por qué, como veremos más abajo (cfr. §6), nuestro autor, a diferencia de lo que hace con las fórmulas del imperativo categórico distintas de la de la autonomía, no proporciona ejemplos para ilustrar la fórmula de la autonomía propios de la misma: esta fórmula tiene la función de, por así decir, revisar el resultado de la aplicación de las demás para asegurar que las acciones que se trata de examinar no son sólo legales sino también morales.

La importancia de la autonomía para la ética de Kant puede advertirse también si se tiene en cuenta que, en cierto sentido, es con base en ella cómo resulta posible distinguir el derecho de la ética, o más, exactamente, la legalidad de la moralidad (pues a ojos de Kant caben tanto un cumplimiento meramente legal de la ley moral como un cumplimiento de la ley o de deberes jurídicos dotado de moralidad), y así constituir y poner de relieve lo específicamente moral como dotado de índole y significado propios y distintos de los de lo meramente legal.

Nuestro autor distingue legalidad de moralidad en el siguiente texto, entre otros: "A la mera concordancia o discrepancia de una acción con la ley, sin tener en cuenta los móviles de la misma, se le llama la *legalidad* (conformidad con la ley), pero a aquella en la que la idea del deber según la ley es a la vez el móvil de la

---

die blosse allgemeino gesetzgebende Form, deren eine Maxime fähig sein muss, besteht das alleinige Prinzip der Sittlichkeit".

<sup>51</sup> "Die Imperativen <...> schlossen von ihrem gebietenden Ansehen alle Beimischung irgend eines Interesses als Triebfeder aus, eben dadurch, dass sie als kategorisch vorgestellt wurden" (GMS 431).

<sup>52</sup> "die Lossagung von allem Interesse beim Wollen aus Pflicht" (GMS 431).

<sup>53</sup> "die Idee des Willens eines jeden vernünftigen Wesens als *allgemein gesetzgebenden Willens*" (GMS 432).

acción, se le llama la *moralidad* (eticidad) de la misma" (MdS 24)<sup>54</sup>. Pues bien, sucede que a tomar este o aquél resorte o "Triebfeder" no se me puede forzar desde instancia alguna externa o ajena a mí, sino que la coacción correspondiente<sup>55</sup> ha de tener su origen en mi propia voluntad, esto es, el ejercerla será expresión de la autonomía de la misma. En palabras de Kant, "precisamente por eso, porque la legislación ética incluye en su ley el móvil interno de la acción (la idea del deber), cuya determinación no puede desembocar en modo alguno en una legislación externa, la legislación ética no puede ser externa (ni siquiera la de una voluntad divina)" (MdS 24)<sup>56</sup>.

Con otras palabras, al dar cumplimiento a una obligación por motivos morales, al obrar por deber, estoy siendo autónomo, pues sólo yo me he forzado, y nadie distinto de mí hubiese podido hacerlo, a hacer de la ley resorte de la acción correspondiente, y ello es muy distinto de lo que suele suceder, o cuando menos puede suceder, en la esfera jurídica: "en la ética ésta <la ley> se piensa como la ley de *tu propia voluntad*, no de la voluntad en general, que también podría ser la voluntad de otros; en cuyo caso proporcionaría un deber jurídico" (MdS 241)<sup>57</sup>.

Dicho de otra manera, la coacción a la vez característica y exclusiva del orden moral en cuanto tal, no puede ser sino una autocoacción, ejercida precisamente por el sujeto sobre sí mismo. Este término de autocoacción ("Selbstzwang"), ocurre en diferentes ocasiones en los escritos de nuestro autor, en una de ellas en directa referencia a la diferenciación entre derecho y ética que estamos tomando como uno de los puntos de vista de nuestra consideración de la autonomía.

Kant argumenta así: los mandatos morales me ordenan ponerme fines<sup>58</sup>,

<sup>54</sup> "man nennt die blosse Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung einer Handlung mit dem Gesetze, ohne Rücksicht auf die Triebfeder derselben, die *Legalität* (Gesetzmässigkeit); diejenige aber, in welcher die Idee der Pflicht aus dem Gesetze zugleich die Triebfeder der Handlung ist, die *Moralität* (Sittlichkeit) derselben" (MdS 219).

<sup>55</sup> La cual no puede faltar, dado que mi voluntad no es tal que necesariamente tome la ley moral, o el respeto por ella, como resorte de todos mis actos.

<sup>56</sup> "eben darum, weil die ethische Gesetzgebung die innere Triebfeder der Handlung (die Idee der Pflicht) in ihr Gesetz mit einschliesst, welche Bestimmung durchaus nicht in die äussere Gesetzgebung einfließen muss, so kann die ethische Gesetzgebung keine äussere (selbst nicht die eines göttlichen Willens) sein" (MdS 219).

<sup>57</sup> "...dass in der Ethik dieses <Gesetz> als das Gesetz *deines* eigenen Willens gedacht wird, nicht des Willens überhaupt, der auch der Wille Anderer sein könnte: wo es alsdann eine Rechtspflicht abgeben würde" (MdS 389). Ciertamente, no hay que olvidar que no porque admita o incluso de hecho suela basarse en resortes otros que la propia ley o el deber, por ejemplo en el miedo al castigo, está para Kant el orden jurídico constituido por imperativos hipotéticos (si o porque temes el castigo estás obligado a pagar los impuestos, por ejemplo, de modo que quien no temiese al castigo o supiese eludirlo quedaría exonerado de esa obligación): la vigencia de las normas jurídicas se debe a la razón pura, la cual ordena categóricamente que nuestra conducta se ajuste a las mismas, si bien lo ordenado en la esfera legal, como distinta de la moral, es precisamente ese ajuste o concordancia meramente externo de nuestra conducta con esas normas, sea cual sea el motivo o el resorte que para ello tengamos y de modo tal que, por interesado que sea el motivo o el resorte, si ha sido eficaz para mover a nuestra voluntad a actuar de modo conforme a la ley hemos cumplido el imperativo categórico correspondiente (cfr. MdS 231, 249, 259, 291).

fines precisamente morales, pero sucede que la tarea de ponerse fines es exclusiva de la libertad de un sujeto, nadie puede ponerle fines, sino sólo él a sí mismo haciendo uso de su libertad: será fin de un sujeto todo y sólo aquello que él quiera que lo sea, y por tanto, en ese sentido, un mandato moral será cumplido siempre que y sólo cuando el sujeto quiera o decida cumplirlo por haberlo interiorizado en un grado superior y distinto al preciso para dar cumplimiento a los mandatos extra-morales, pues estos ordenan actos pero no fines (cfr. MdS 380-381). Así, y dada la evidente cercanía que existe entre las nociones de autocoacción y de autonomía, la observación de cómo con base en la primera Kant señala lo específico y distintivo de lo moral respecto de lo meramente legal es útil para percatarse del cometido que la noción de autonomía desempeña en el orden moral tal y como Kant lo concibe y presenta.

Un poco antes, nuestro autor introducía la noción de autocoacción tras dividir el deber en general, y la consiguiente coacción de la voluntad de su destinatario que el primero implica, en externo e interno o autoimpuesto: "El concepto de deber es ya en sí el concepto de una *necesitación* (coacción) del arbitrio libre por la ley; esta coacción puede ser o bien *exterior* o bien *autocoacción*" (MdS 228)<sup>59</sup>, para a continuación hacer notar que sólo el segundo tipo de deber, o de coacción, es compatible con la libertad, y no anula por tanto la posibilidad misma de poseer valor moral o ingresar siquiera en la esfera de la moralidad posible: "Ahora bien, puesto que el hombre es un ser *libre* (moral), el concepto de deber no puede contener más que la *autocoacción* (únicamente por la representación de la ley), si consideramos la determinación interna de la voluntad (los móviles), porque sólo así es posible conciliar aquella *necesitación* <...> con la libertad del arbitrio; con lo cual entonces el concepto de deber deviene ético" (MdS 229)<sup>60</sup>.

En cualquier caso, observamos cómo la noción de autocoacción, aspecto esencial de la de autonomía de una voluntad como la humana, se nos presenta como nexo imprescindible entre las conceptos de libertad y moralidad, como elemento de unión sin el cual no resulta posible pensar la simultaneidad entre la libertad que es condición de la moralidad y la dimensión imperativa o coercitiva que ésta no puede dejar de revestir cuando se dirige a un ser del tipo del hombre.

---

<sup>58</sup> No sólo actuar de un determinado modo conforme externamente con la ley moral.

<sup>59</sup> "Der Pflichtbegriff ist an sich schon der Begriff von einer *Nötigung* (Zwang) der freien Willkür durchs Gesetz; dieser Zwang mag nun ein *äusserer* oder ein *Selbstzwang* sein" (MdS 379).

<sup>60</sup> "Da aber der Mensch doch ein *freies* (moralisches) Wesen ist, so kann der Pflichtbegriff keinen anderen als den *Selbstzwang* (durch die Vorstellung des Gesetzes allein) enthalten, wenn es auf die innere Willensbestimmung (die Triebfeder) angesehen ist, denn dadurch allein wird es möglich, jene *Nötigung* <...> mit der Freiheit der Willkür zu vereinigen, wobei aber alsdann der Pflichtbegriff ein *ethischer* sein wird" (MdS 380).

## 2. LA AUTONOMIA COMO PRINCIPIO DE LA MORALIDAD

### 2.1 Diversas formulaciones por parte de Kant

§5. Nos proponemos a continuación simplemente proporcionar una lista de los textos de Kant que, aplicando un criterio más o menos amplio según los casos, pero siempre un tanto restrictivo, pues no queremos ni podemos aducir todos los textos que tienen que ver con la noción de autonomía, pueden ser considerados otras tantas formulaciones del principio (que en ocasiones es denominado imperativo) de la moralidad en términos de autonomía. Para ello nos vamos a centrar en GMS, pues es en esta obra, con diferencia, donde con más frecuencia nuestro autor se vale del término y de la noción de autonomía.

1-"el sujeto de todos los fines es todo ser racional, como fin en sí mismo, según el segundo principio; de donde sigue el tercer principio práctico de la voluntad, como condición suprema de la concordancia de la misma con la razón práctica universal, la idea de la *voluntad de todo ser racional como una voluntad universalmente legisladora*" (GMS 67)<sup>61</sup>.

2-"La voluntad, de esta suerte, no está sometida exclusivamente a la ley, sino que lo está de manera que puede ser considerada como legislándose a sí propia, y por eso mismo, y sólo por eso, sometida a la ley (de la que ella misma puede considerarse autora)" (GMS 67)<sup>62</sup>.

3-"... en la tercera fórmula del principio que ahora damos; esto es, en la idea de la voluntad de todo ser racional como *voluntad legisladora universal*" (GMS 68)<sup>63</sup>.

---

<sup>61</sup> "das *Subjekt* aller Zwecke ist jedes vernünftige Wesen, als Zweck an sich selbst (nach dem zweiten Prinzip); hieraus folgt nun das dritte praktische Prinzip des Willens, als oberste Bedingung der Zusammenstimmung desselben mit der allgemeinen praktischen Vernunft, die Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemein gesetzgebenden Willens" (GMS 431). Este es, junto con el 3, el texto que presta mayor apoyo a la consideración de que Kant propone una fórmula del imperativo categórico con base o centro en la noción de autonomía, por Paton (cfr. PATON, H.J., *op. cit.*, p. 129) denominada fórmula III, si bien este autor presenta un texto distinto del presente como expresión de esa fórmula: el 6

<sup>62</sup> "Der Wille wird also nicht lediglich dem Gesetze unterworfen, sondern so unterworfen, dass er auch als selbstgesetzgebend und eben um deswillen allererst dem Gesetze (davon er selbst sich als Urheber betrachten kann) unterworfen angesehen werden muss" (GMS 431).

<sup>63</sup> "... in gegenwärtiger dritter Formel des Prinzips, nämlich der Idee des Willens eines jeden vernünftigen Wesens als *allgemein gesetzgebenden Willens*" (GMS 431-432).

4-"Así, pues, el *principio* de toda voluntad humana como *una voluntad legisladora por medio de todas sus máximas universalmente* <...> sería muy *apto* para imperativo categórico" (GMS 68)<sup>64</sup>.

5-"si hay un imperativo categórico (esto es, una ley para toda voluntad de un ser racional), sólo podrá mandar que se haga todo por la máxima de una voluntad tal que pueda tenerse a sí misma al mismo tiempo como universalmente legisladora respecto del objeto" (GMS 68)<sup>65</sup>.

6-"véase al hombre atado por su deber a leyes; mas nadie cayó en pensar que estaba sujeto a *su propia legislación*, si bien ésta es *universal*, y que estaba obligado solamente a obrar de conformidad con su propia voluntad legisladora, si bien ésta, según el fin natural, legisla universalmente <...> Llamaré a este principio *autonomía de la voluntad*" (GMS 69)<sup>66</sup>.

7-"el concepto de todo ser racional, que debe considerarse, por las máximas todas de su voluntad, como universalmente legislador, para juzgarse a sí mismo y a sus acciones desde este punto de vista" (GMS 69)<sup>67</sup>.

8-"no hacer ninguna acción por otra máxima que esta, a saber: que pueda ser la tal máxima una ley universal y, por tanto, que la voluntad, por su máxima, pueda considerarse a sí misma al mismo tiempo como universalmente legisladora" (GMS 70)<sup>68</sup>.

9-"esa legislación debe hallarse en todo ser racional y poder originarse de su

<sup>64</sup> "Also würde das Prinzip eines jeden menschlichen Willens, als eines durch alle seine Maximen allgemein gesetzgebend Willens <...> sich zum kategorischen Imperativ <...> gar wohl schicken" (GMS 432).

<sup>65</sup> "wenn es einen kategorischen Imperativ gibt (d.i. ein Gesetz für jeden Willen eines vernünftigen Wesens), so kann er nur gebieten, alles aus der Maxime seines Willens als eines solchen zu tun, der zugleich sich selbst als allgemein gesetzgebend zum Gegenstande haben könnte" (GMS 432).

<sup>66</sup> "Man sah den Menschen durch seine Pflicht an Gesetze gebunden, man liess es sich aber nicht einfallen, dass er nur seiner eigenen und dennoch allgemeinen Gesetzgebung unterworfen sei, und dass er nur verbunden sei, seinem eigenen, dem Naturzwecke nach aber allgemein gesetzgebenden Willen gemäss zu handeln <...> Ich will also diesen Grundsatz das Prinzip der Autonomie des Willens <...> nennen" (GMS 432-433).

<sup>67</sup> "Der Begriff eines jeden vernünftigen Wesens, das sich durch alle Maxime seines Willens als allgemein gesetzgebend betrachten muss, und aus diesem Gesichtspunkte sich selbst und seine Handlungen zu beurteilen" (GMS 433).

<sup>68</sup> "Keine Handlung nach einer andern Maxime zu tun, als so, dass es auch mit ihr bestehen könne, dass sie ein allgemeines Gesetz sei, und also nur so, dass der Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten könne" (GMS 434). Esta formulación es la preferida por Paton, y con él por otros autores, como paradigma de la que él llama fórmula III, o de la autonomía, del imperativo categórico (cfr. PATON, H.J., *op. cit.*, p. 129).

voluntad" (GMS 70)<sup>69</sup>.

10-"obra según la máxima que pueda hacerse a sí misma al propio tiempo ley universal" (GMS 74)<sup>70</sup>.

11-"todo ser racional, como fin en sí mismo, debe poderse considerar, con respecto a todas las leyes a que pueda estar sometido, al mismo tiempo como legislador universal" (GMS 75)<sup>71</sup>.

12-"la moralidad es, pues, la relación de las acciones con la autonomía de la voluntad, esto es, con la posible legislación universal por medio de las máximas de la misma" (GMS 77)<sup>72</sup>.

13-"la autonomía de la voluntad es la constitución de la voluntad, por la cual es ella para sí misma una ley -independientemente de cómo estén constituidos los objetos del querer" (GMS 78)<sup>73</sup>.

14-"el principio de la autonomía es, pues, no elegir de otro modo sino de éste: que las máximas de la elección, en el querer mismo, sean al mismo tiempo incluidas como ley universal. Que esta regla práctica es un imperativo..." (GMS 78)<sup>74</sup>.

15-"la voluntad absolutamente buena, cuyo principio tiene que ser un imperativo categórico, quedará, pues, indeterminada respecto de todos los objetos y contendrá sólo la forma del querer en general, como autonomía; esto es, la aptitud de la máxima de toda buena voluntad para hacerse a sí misma ley universal es la única ley que se impone a sí misma la voluntad de todo ser racional" (GMS 83)<sup>75</sup>.

<sup>69</sup> "Diese Gesetzgebung muss in jedem vernünftigen Wesen selbst angetroffen werden und aus seinem Willen entspringen können" (GMS 434).

<sup>70</sup> "Handle nach der Maxime, die sich selbst zugleich zum allgemeinen Gesetze machen kann" (GMS 436-437).

<sup>71</sup> "... dass jedes vernünftige Wesen als Zweck an sich selbst, sich in Ansehung aller Gesetze, denen es nur immer unterworfen sein mag, zugleich als allgemein gesetzgebend müsse ansehen können" (GMS 438).

<sup>72</sup> "Moralität ist also das Verhältnis der Handlungen zur Autonomie des Willens, das ist zur möglichen allgemeinen Gesetzgebung durch die Maximen desselben" (GMS 439).

<sup>73</sup> "Autonomie des Willens ist die Beschaffenheit des Willens, dadurch derselbe ihm selbst (unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände des Willens) ein Gesetz ist" (GMS 440).

<sup>74</sup> "Das Prinzip der Autonomie ist also: nicht anders zu wählen als so, dass die Maximen seiner Wahl in demselben Willen zugleich als allgemeines Gesetz mit begriffen seien. Dass diese praktische Regel ein Imperativ sei..." (GMS 440). Esta formulación es considerada por Allison "the presumably canonical form of the principle of autonomy" (ALLISON, H.E., *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, p. 104).

<sup>75</sup> "Der schlechterdings gute Wille, dessen Prinzip ein kategorischer Imperativ sein muss, wird also, in

16-"autonomía, esto es, propiedad de la voluntad de ser una ley para sí misma" (GMS 86)<sup>76</sup>.

17-"pero la proposición: «la voluntad es, en todas las acciones, una ley de sí misma», caracteriza tan sólo el principio de no obrar según ninguna otra máxima que la que pueda ser objeto de sí misma, como ley universal. Esta es justamente la fórmula del imperativo categórico y el principio de la moralidad; así, pues, voluntad libre y voluntad sometida a leyes morales son una y la misma cosa" (GMS 86)<sup>77</sup>.

18-"si, pues, se supone libertad de la voluntad, síguese la moralidad, con su principio, por mero análisis de su concepto. Sin embargo, sigue siendo este principio una proposición sintética: una voluntad absolutamente buena es aquella cuya máxima puede contenerse en sí misma a sí misma siempre, considerada como ley universal; pues por medio de un análisis del concepto de una voluntad absolutamente buena no puede ser hallada esa propiedad de la máxima" (GMS 86)<sup>78</sup>.

19-"... la conciencia de una ley para obrar: que los principios subjetivos de las acciones, o sea las máximas, tienen que ser tomadas siempre de modo que valgan también objetivamente, esto es, universalmente, como principios y puedan servir, por lo tanto, a nuestra propia legislación universal" (GMS 88)<sup>79</sup>.

20-"la libertad y la propia legislación de la voluntad son ambas autonomía" (GMS 90)<sup>80</sup>.

Anschung aller Objekte unbestimmt, bloss die *Form des Willens* überhaupt enthalten und zwar als Autonomie, d.i. die Tauglichkeit der Maxime eines jeden guten Willens, sich selbst zum allgemeinen Gesetze zu machen, ist selbst das alleinige Gesetz, das sich der Wille eines jeden vernünftigen Wesens selbst auferlegt" (GMS 444).

<sup>76</sup> "Autonomie, d.i. die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein" (GMS 447).

<sup>77</sup> "Der Satz aber: der Wille ist in allen Handlungen sich selbst ein Gesetz, bezeichnet nur das Prinzip, nach keiner andern Maxime zu handeln, als die sich selbst auch als ein allgemeines Gesetz zum Gegenstande haben kann. Dies ist aber gerade die Formel des kategorischen Imperativs und das Prinzip der Sittlichkeit: also ist ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei" (GMS 447).

<sup>78</sup> "Wenn also Freiheit des Willens vorausgesetzt wird, so folgt die Sittlichkeit samt ihrem Prinzip daraus durch blosser Zergliederung ihres Begriffs. Indessen ist das letztere doch immer ein synthetischer Satz: ein schlechterdings guter Wille ist derjenige, dessen Maxime jederzeit sich selbst, als allgemeines Gesetz betrachtet, in sich enthalten kann, denn durch Zergliederung des Begriffs von einem schlechthin guten Willen kann jene Eigenschaft der Maxime nicht gefunden werden" (GMS 447).

<sup>79</sup> "... das Bewusstsein eines Gesetzes zu handeln: dass die subjektiven Grundsätzen der Handlungen, d.i. die Maximen, jederzeit so genommen werden müssen, dass sie auch objektiv, d.i. allgemein als Grundsätze, gelten, mithin zu unserer eigenen allgemeinen Gesetzgebung dienen können" (GMS 449).

<sup>80</sup> "Freiheit und eigene Gesetzgebung des Willens sind beides Autonomie" (GMS 450).

21-"habré de conocerme, como inteligencia, sometido <...> a la razón, que en la idea de la libertad encierra la ley del mismo y, por tanto, de la autonomía de la voluntad" (GMS 94)<sup>81</sup>.

22-"...el concepto de un mundo inteligible <...> pero sin la menor pretensión de pensarlo más que según su condición *formal*, esto es, según la universalidad de la máxima de la voluntad, como ley, y, por tanto, según la autonomía de la voluntad, que es la única que puede compadecerse con la libertad de la voluntad" (GMS 100)<sup>82</sup>.

23-"pero si suponemos la libertad de la voluntad de una inteligencia, es consecuencia necesaria la autonomía de la misma como condición formal bajo la cual tan sólo puede ser determinada" (GMS 103)<sup>83</sup>.

24-"la *autonomía* de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales <...> En la independencia de toda materia de la ley (a saber, de un objeto deseado) y al mismo tiempo, sin embargo, en la determinación del albedrío por medio de la mera forma legisladora universal, de que una máxima tiene que ser capaz, consiste el principio único de la moralidad" (KpV 54)<sup>84</sup>.

25-"así, pues, la ley moral no expresa nada más que la *autonomía* de la razón pura práctica, es decir, la libertad, y ésta es incluso la condición formal de todas las máximas, bajo cuya condición solamente pueden éstas coincidir con la ley práctica suprema" (KpV 55)<sup>85</sup>.

26-"moralidad a partir del principio de la libertad en la medida en que ésta es a la vez (en todo su querer) legisladora. Principio de la libertad nomotética: he de obrar

<sup>81</sup> "...so werde ich mich als Intelligenz <...> der Vernunft, die in der Idee der Freiheit das Gesetz derselben enthält, und also der Autonomie des Willens unterworfen erkennen" (GMS 454).

<sup>82</sup> "...den Begriff einer intelligibelen Welt <...> ohne die mindeste Anmassung, hier weiter als bloss ihrer *formalen* Bedingung nach, d.i. der Allgemeinheit der Maxime des Willens als Gesetzes, mithin der Autonomie des letzteren, die allein mit der Freiheit desselben bestehen kann, gemäss zu denken" (GMS 458).

<sup>83</sup> "Unter Voraussetzung der Freiheit des Willens einer Intelligenz aber ist die *Autonomie* desselben, als die formale Bedingung, unter der er allein bestimmt werden kann, eine notwendige Folge" (GMS 461).

<sup>84</sup> "Die *Autonomie* des Willens ist das alleinige Prinzip aller moralischen Gesetze <...> In der Unabhängigkeit nämlich von aller Materie des Gesetzes (nämlich einem begehrten Objekte) und zugleich doch Bestimmung der Willkür durch die bloss allgemeine gesetzgebende Form, deren eine Maxime fähig sein muss, besteht das alleinige Prinzip der Sittlichkeit" (KpV 33).

<sup>85</sup> "Also drückt das moralische Gesetz nichts anders aus, als die *Autonomie* der reinen praktischen Vernunft, d.i. der Freiheit, und diese ist selbst die formale Bedingung aller Maximen, unter der sie allein mit dem obersten praktischen Gesetze zusammenstimmen können" (KpV 33).



según una voluntad que pueda ser a la vez legisladora"<sup>86</sup>.

27-"la moralidad es la legalidad interna de la libertad, a saber, en la medida en que ésta es para sí misma una ley"<sup>87</sup>.

28-"debes considerar tus acciones primero desde su principio subjetivo: pero puedes reconocer si ese principio puede ser también objetivamente válido sólo en lo siguiente: en que, sometido por tu razón a la prueba de pensarte por medio de él a la vez como universalmente legislador, se cualifique para una tal legislación universal" (MdS 33)<sup>88</sup>.

En esta lista de textos se observa la recurrencia de diferentes nociones con las que Kant va poniendo en relación la de autonomía. Puede ser de interés exponer rápidamente cuáles son las principales de esas nociones, pues brindan otros tantos puntos de vista para el estudio de la de autonomía que más adelante habremos de abordar.

Así, por lo que hace a la índole de la proposición en la que Kant afirma la autonomía, observamos que Kant, en diferentes ocasiones y contextos, considera a esa proposición como un principio (textos 1, 6, 18, 19, 24, 26), como un imperativo (textos 5, 11, 15) o como ambas cosas (3, 4, 14; 17); otras veces afirma que es una ley (15, 19, 21), o una ley y un imperativo (texto 5). Asimismo, dice en otras ocasiones que se trata de una condición (22, 23, 25) y de una prueba (texto 28). Que es una proposición sintética es afirmado en el texto 18, y que estamos ante un punto de vista en el 7.

Nuestro autor pone en directa relación la noción de autonomía con la de libertad en diversas ocasiones: textos 17, 20, 21, 22, 23, 25, 26, 27. La facultad que posee como propiedad la autonomía es la voluntad en cuanto legisladora (textos 1, 2, 3, 6, 9, 13, 16, 17, 20, 21, 23, 26) o, más exactamente, en cuanto legisladora a través de sus máximas (textos 4, 5, 7, 8, 10, 12, 14, 15, 17, 18, 19, 22, 24); Kant parece restringir la posesión de autonomía a la voluntad buena en alguna ocasión (textos 15, 18). Nuestro autor hace notar con cierta frecuencia que es simultáneamente ("zugleich") a su índole de máxima cómo la de la voluntad autónoma ha de poder ser considerada ley (textos 5, 8, 10, 11, 14, 24, 26).

Aunque, como acabamos de ver, la mayor parte de las veces es la voluntad

<sup>86</sup> "moralitaet aus dem Princip der freyheit, so fern sie zugleich (in allem ihren Wollen) Gesetzgebend ist. Principium libertatis nomotheticae: ich muss nach einem Willen handeln, der zugleich Gesetzgebend seyn kann" (Rflx. 7269, XIX 299, ca.1789-1790).

<sup>87</sup> "Die Moralitaet ist die innere Gesetzmässigkeit der Freyheit, so fern sie nämlich sich selbst ein Gesetz ist" (Rflx. 7197, XIX 270, 1780-89).

<sup>88</sup> "Deine Handlungen musst du <...> zuerst nach ihrem subjektiven Grundsätze betrachten: ob aber dieser Grundsatz auch objektiv göltig sei, kannst du nur daran erkennen, dass, weil deine Vernunft ihn der Probe unterwirft, durch denselben dich zugleich als allgemein gesetzgebend zu denken, er sich zu einer solchen allgemeinen Gesetzgebung qualifiziere" (MdS 225).

la sede de la autonomía, en ocasiones, con un significado en rigor equivalente, Kant asigna ese cometido a la razón: hablando ya del ser racional en general (textos 1, 3, 5, 7, 9, 11, 15), ya de la razón (21, 28) o de la razón pura práctica (texto 25).

## 2.2 La autonomía y otras formulaciones y ejemplos del principio de la moralidad

§6. LLama la atención que, a diferencia de lo que sucede con la fórmula de la ley universal de la naturaleza y con la del fin en sí mismo, Kant no ofrece ejemplos que aclaren el sentido y muestren la aplicabilidad del imperativo categórico en su fórmula de la autonomía. Nuestro autor sale al paso de la posible objeción basada en ese punto en los siguientes términos: "Puedo dispensarme de aducir aquí ejemplos para explicar este principio <el de autonomía formulado en el texto 4 del §5>, pues todos los que sirvieron ya para explicar el imperativo categórico y sus fórmulas pueden servir aquí para el mismo fin" (GMS 68 n.)<sup>89</sup>.

En esas palabras es destacable que, según su tenor literal, Kant parece considerar que el principio de autonomía no es una fórmula del imperativo categórico<sup>90</sup>, a la vez que, sin embargo, relativiza esa diferencia cuando sostiene que es de interés aclarar o explicar dicho principio con ayuda de ejemplos, y que para tal menester son válidos los mismos ejemplos o ilustraciones de los que más arriba (cfr. GMS 421-423 y 429-430) se valió para ilustrar las fórmulas de la ley de la naturaleza y del fin en sí mismo del imperativo categórico.

Este comentario de Kant no deja de ser, empero, un tanto extraño: lo que era de esperar en relación con las fórmulas III y IIIa no eran tanto nuevos ejemplos —para ilustrar la fórmula II Kant empleó los mismos que utilizara para la I y la— cuanto una reconstrucción de los mismos desde las fórmulas III y IIIa que hiciese patente la idoneidad de éstas como pautas de nuestra conducta moral: que con estas fórmulas nos *saliesen* precisamente los mismos ejemplos que con las anteriores, y no otros, sería la mejor demostración de su aplicabilidad y de su índole de fiel traducción a un lenguaje filosófico depurado y exacto de las elementales intuiciones de la conciencia moral vulgar recogidas en los ejemplos en cuestión.

Con todo, sigue provocando extrañeza que, pese a considerar, según acabamos de ver, factible y útil aclarar el principio de autonomía por medio de ejemplos, Kant no los proporcione. Paton piensa que ello se debe a que nuestro autor ve en la fórmula del reino de los fines —"por consiguiente, todo ser racional

<sup>89</sup> "Ich kann hier, Beispiele zur Erläuterung dieses Prinzips <89> anzuführen, überhoben sein, denn die, so zuerst den kategorischen Imperativ und seine Formel erläuterten, können hier alle zu eben dem Zwecke dienen" (GMS 432 Anm.).

<sup>90</sup> Punto este que estudiaremos más abajo (cfr. en este sentido la opinión de Singer, expuesta y estudiada en el §47).

debe obrar como si fuera por sus máximas siempre un miembro legislador en el reino universal de los fines" (GMS 75-76)<sup>91</sup>, por Paton denominada IIIa para subrayar su cercanía a la fórmula III o de la autonomía<sup>92</sup>— el medio o cauce para aplicar y dar acceso o contenido intuitivo a la fórmula de la autonomía<sup>93</sup>, pero a ello cabe objetar que tampoco para la formulación IIIa del imperativo categórico ofrece Kant ejemplo alguno *ex professo*.

Por lo demás, es efectivamente grande la cercanía que Kant establece entre las fórmulas de la autonomía y del reino de los fines, por ejemplo cuando escribe: "Una *determinación integral* de todas las máximas por medio de aquella fórmula, a saber: que todas las máximas, por propia legislación, deben concordar en un reino posible de los fines, como en un reino de la naturaleza" (GMS 73)<sup>94</sup>. El reino de los fines puede ser considerado como el conjunto o la reunión de todas las voluntades autónomas, el resultado de la convivencia de los seres racionales como tales, esto es, tales que cada uno es ley para sí mismo y que cada una de esas leyes puede ser aceptada como ley propia por todos los demás sujetos, o como la estructura de las relaciones mutuas de semejantes seres<sup>95</sup>.

Por otra parte, cabe pensar que la aplicación de ejemplos de la fórmula de la autonomía se hace en parte del modo utilizado por Kant para la fórmula del fin en sí mismo, o que incluso la autonomía proporciona el mejor criterio para aplicar la fórmula del fin en sí mismo: el motivo de que Kant no ofrezca ejemplos propios para mostrar la aplicabilidad de la fórmula de la autonomía quizá resida en que el cometido de esta fórmula en la cuestión de la aplicabilidad del imperativo categórico y de la demostración por la misma por medio de ejemplos es proporcionar un criterio para aplicar no tanto la propia fórmula de la autonomía cuanto la del fin en sí mismo.

Ese criterio podría ser el siguiente: aquellas de nuestras máximas que tienen por objeto a otros sujetos racionales, en el sentido de que sobre ellos recaen las consecuencias de las acciones que se siguen de la adopción por nosotros de las máximas en cuestión, serán posibles moralmente, esto es, lícitas, si y sólo si podrían ser adoptadas por esos otros sujetos, es decir, si y sólo si considero o trato a

<sup>91</sup> "Demnach muss ein jedes vernünftige Wesen so handeln, als ob es durch seine Maximen jederzeit ein gesetzgebendes Glied im allgemeinen Reiche der Zwecke wäre" (GMS 438).

<sup>92</sup> Cfr. PATON, H.J., *op. cit.*, p. 129

<sup>93</sup> PATON, H.J., *op. cit.*, p. 184

<sup>94</sup> "eine vollständige Bestimmung aller Maximen durch jene Formel, nämlich: dass alle Maximen aus eigener Gesetzgebung zu einem möglichen Reich der Zwecke, als einem Reiche der Natur, zusammenstimmen sollen" (GMS 436).

<sup>95</sup> Para Kaulbach, incluso, no hay diferencia entre la fórmula III y la IIIa de la enumeración de Paton: "Autonomie ist das Thema der dritten Version des kategorischen Imperativs: Sie bedeutet die Identität der Rollen des Gesetzgebers bzw. des Gründers der Handlungswelt und des "Bürger"-seins in ihr" (KAULBACH, F., *Immanuel Kants «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten». Interpretation und Kommentar*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1978, p. 95. Más adelante (cfr. §114) utilizaremos esta noción del reino de los fines como punto de vista para el estudio de la autonomía.

la voluntad de esos otros sujetos como legisladora, como fuente de condiciones a las que mi conducta ha de atenerse, o, lo que resulta equivalente, si y sólo si los trato como fines en sí mismos.

Esto es, tratamos al otro como fin en sí mismo cuando lo tratamos como autónomo y por tanto consideramos la ley de su voluntad racional como ley, como condición limitativa, de o para la nuestra: lo que hay que respetar de los seres racionales es la autonomía de su voluntad. Ante cada máxima de posible adopción por mi parte he de preguntarme, así pues, si puedo pensar que también la acepte como propia, o al menos que dé su aquiescencia a mi adopción de la misma, el sujeto sobre el cual repercute la acción correspondiente<sup>96</sup>.

Sin embargo, la utilización de la fórmula del fin en sí mismo para ejemplificar y así mostrar la aplicabilidad de la de la autonomía (o, si se prefiere, la de ésta para ejemplificar y mostrar la aplicabilidad de aquélla) que acabamos de proponer se limita al terreno de los deberes hacia los demás, es decir, al estudio de la índole moral de las máximas que afectan a sujetos diferentes de quienes las adoptan, con lo que, en el mejor de los casos, seguimos sin disponer de un procedimiento para aplicar la fórmula de la autonomía a los deberes hacia sí mismo.

Por otra parte, es posible pensar con Zwingelberg que un criterio válido para extraer de la noción kantiana de autonomía pautas concretas de conducta podría estribar en preguntar a la vista de la máxima en cuestión "si en su cumplimiento la voluntad misma puede subsistir como una ley universal, si por lo tanto a través de ello no queda suprimida la libertad de la voluntad"<sup>97</sup> y, en efecto, en una ocasión Kant adopta como criterio de enjuiciamiento de la índole moral de una máxima la observación de si la libertad de la voluntad que la adopta queda o no suprimida en virtud de esa adopción: "la libertad ha de ser restringida, pero no merced a facultades y capacidades ajenas, sino por sí misma. Su regla es la siguiente: «en todas las acciones realizadas con uno mismo el empleo de las fuerzas se ha de compatibilizar con el mayor uso posible de las mismas»; v.g. <...> al suicidarme me arrebato la facultad de su uso <...> La libertad sólo puede coincidir consigo misma bajo ciertas condiciones, las cuales impiden que entre en colisión consigo misma" (VEC 163)<sup>98</sup>; esto es, son lícitas en virtud de la fórmula de la

<sup>96</sup> Más abajo (cfr. §105) volveremos sobre el particular, limitándonos ahora a aducir el siguiente texto como muestra de este punto de contacto entre la fórmula de la autonomía y la del fin en sí mismo: "nur der Mensch, und mit ihm jedes vernünftige Geschöpf, ist Zweck an sich selbst. Er ist nämlich das Subjekt des moralischen Gesetzes, welches heilig ist, vermöge der Autonomie seiner Freiheit. Eben um dieser Willen, ist jeder Wille, selbst jeder Person ihr eigener, auf sich selbst gerichteter Wille, auf die Bedingung der Einstimmung mit der Autonomie des vernünftigen Wesens eingeschränkt, es nämlich keiner Absicht zu unterwerfen, die nicht nach einem Gesetze, welches aus dem Willen des leidenden Subjekts selbst entspringen könnte, möglich ist; also dieses niemals bloss als Mittel, sondern zugleich selbst als Zweck zu gebrauchen" (KpV 87). Cfr. también KpV 131-132

<sup>97</sup> "ob in ihrer Erfüllung der Wille selbst als ein allgemeines Gesetz bestehen könne, ob dadurch also die Freiheit des Willens nicht aufgehoben werde" (ZWINGELBERG, H., *op. cit.*, pp. 91-92).

<sup>98</sup> "sie <la libertad> muss also restringirt werden, aber nicht durch andre Eigenschaften und Vermögen,

autonomía todas y sólo aquellas máximas cuya adopción no es incompatible<sup>99</sup> con el uso de la libertad del sujeto, libertad que es precisamente aquello en virtud de lo cual se adoptan máximas en general, por lo que no parece propio del uso o ejercicio de la voluntad de un ser racional que se anule a sí mismo. Con todo, resultaría un tanto artificioso presentar tal razonamiento como el modo kantiano de dar aplicación a la fórmula de la autonomía.

En nuestra opinión, la tesis más plausible al respecto, si bien no es definitivamente satisfactoria, es la que, con apoyo en el texto de Kant que comenzábamos citando<sup>100</sup> ve en los ejemplos que Kant expone con cierto pormenor en GMS II, especialmente en los correspondientes a la fórmula de la ley universal de la naturaleza (cfr. GMS 421-423), otros tantos experimentos mentales en los que Kant invita a cada sujeto racional a considerar si, en el hipotético caso de que ese sujeto se convirtiese en legislador, esto es, de que su voluntad fuese fuente de leyes o autónoma, determinada máxima de su voluntad podría ser considerada efectivamente como ley, es decir, como regla práctica de aceptación universal posible.

Dicho de otro modo, en los ejemplos que ilustran la aplicabilidad de la fórmula de la ley universal de la naturaleza Kant se pregunta si determinadas máximas son adoptables por una voluntad autónoma, esto es, por una voluntad cuyas máximas son o pueden ser pensadas como leyes, y la respuesta es que las máximas en cuestión poseerán semejante propiedad si y sólo si son universalizables<sup>101</sup>.

Tal interpretación puede apoyarse, además de en el sentido general y en el curso de la argumentación de GMS II y en numerosas formulaciones del imperativo categórico (cfr. GMS 431-433), en otros textos de Kant, especialmente en el siguiente, en el cual, después de ofrecer una de las formulaciones más sencillas y claras del imperativo categórico —"el imperativo categórico, que sólo enuncia en general lo que es obligación, reza así: obra según una máxima que pueda valer a la vez como ley universal!" (MdS 33)<sup>102</sup>—, afirma que la prueba para saber con qué

---

sondern durch sich selbst. Ihre oberste Regel ist: in allen Handlungen in Ansehung seiner selbst so zu verfahren, dass aller Gebrauch der Kräfte mit dem grössten Gebrauch derselben möglich ist, z.E. <...> bringe ich mich selbst um, so nehme ich mir gleichfalls das Vermögen des Gebrauchs derselben <...> Unter gewissen Bedingungen kann nur die Freyheit mit sich selbst übereinstimmen, sonst collidirt sie mit sich selbst" (VEC 346).

<sup>99</sup> En el sentido de que no anula o imposibilita.

<sup>100</sup> "Ich kann hier, Beispiele zur Erläuterung dieses Prinzips anzuführen, überhoben sein, denn die, so zuerst den kategorischen Imperativ und seine Formel erläuterten, können hier alle zu eben dem Zwecke dienen" (GMS 432).

<sup>101</sup> O, en palabras de un comentarista, "The categorical imperative is Kant's attempt to formulate a decision procedure for determining when maxims of action are in fact of one's own making" (WHITEBOOK, J., "Saving the Subject: Modernity and the Problem of the Autonomous Individual" in *Telos* 50 (1981), pp. 79-102, p. 83).

<sup>102</sup> "Der kategorische Imperativ, der überhaupt nur aussagt, was Verbindlichkeit sei, ist: handle nach einer Maxime, welche zugleich als ein allgemeines Gesetz gelten kann" (MdS 225).

máximas podemos cumplirlo estriba en que intentemos pensar a nuestra voluntad como autónoma, a nosotros mismos como legisladores: "Debes considerar tus acciones primero desde su principio subjetivo: pero puedes reconocer si ese principio puede ser también objetivamente válido sólo en lo siguiente: en que, sometido por tu razón a la prueba de pensarte por medio de él a la vez como universalmente legislador, se cualifique para una tal legislación universal" (MdS 33)<sup>103</sup>.

Por otra parte, más arriba (cfr. §4) sometimos a consideración desde otra perspectiva una especial utilidad heurística poseída por la fórmula de la autonomía: la de proporcionarnos un criterio para enjuiciar el valor moral de nuestros actos y no sólo la conformidad de las máximas que los gobiernan con la ley, esto es, precisamente su moralidad y no sólo su legalidad. Las fórmulas III y IIIa tienen por misión hacer hincapié en el desinterés en la adopción por parte del sujeto de una máxima en sí misma correcta moralmente, de manera que las primeras tres fórmulas prescriben sólo, o al menos en primer plano, la legalidad de las máximas de nuestra conducta y proporcionan un criterio para detectar fácil e infaliblemente la presencia o ausencia en las mismas de esa propiedad, mientras que lo más directamente prescrito por las dos últimas fórmulas es la moralidad de nuestros actos.

Ello puede ser otro punto de apoyo para comprender por qué Kant no ofrece ejemplos que ilustren la aplicabilidad de la fórmula de la autonomía diferentes de los propuestos para las otras fórmulas: con la de la autonomía contemplamos los mismos ejemplos o casos, pero desde una perspectiva diferente, la de si además de ser conformes al deber las máximas de que se trate en cada caso, han sido adoptadas por deber; en opinión de Kant, como veremos, en efecto, tal cosa sucede si y sólo si la voluntad ha prescindido de todo móvil o interés empírico y ha sido determinada exclusivamente por la razón, esto es, si ha sido autónoma.

---

<sup>103</sup> "Deine Handlungen muusst du also zuerst nach ihrem subjektiven Grundsätze betrachten: ob aber dieser Grundsatz auch objektiv gültig sei, kannst du nur daran erkennen, dass, weil deine Vernunft ihn der Probe unterwirft, durch denselben dich zugleich als allgemein gesetzgebend zu denken, er sich zu einer solchen allgemeinen Gesetzgebung qualifiziere" (MdS 225).

## CAPITULO II. LA HETERONOMIA DE LA VOLUNTAD

### I. PRESENTACION GENERAL

#### 1.1 *Noción de heteronomía*

§7. Es muy conveniente, si no necesario, que el estudio de qué sea la autonomía vaya precedido, o se abra, con el de en dónde reside o cuáles son las causas de la "heteronomía" por referencia negativa a la cual hablamos de "autonomía". A este respecto, es de interés la siguiente observación de Adorno: "Sobre lo decisivo en el yo, sobre su independencia y autonomía, puede juzgarse sólo por referencia a lo otro que él, al no-yo. Que exista o no autonomía depende de su contrincante y contradictorio, del objeto que concede o niega autonomía al sujeto; separada de ello, la autonomía es ficticia"<sup>1</sup>. En efecto, en cierto sentido, puede decirse que la de autonomía es no ya sólo ficticia, sino incluso la más trivial de las nociones, pues decir que algo es autónomo no es sino decir que es lo que es y no otra cosa, que está sometido a su propia esencia o estructura y no a otra alguna, y ello es el estado "normal" de todo ser. Por ello, hablar de autonomía sólo tiene interés, y hasta contenido, cuando la autonomía se ve como no-heteronomía, como liberación, como el resultado de haber conjurado una grave amenaza contra la índole propia de un ser, de haber superado el peligro de que el ser o instancia del que se dice que es autónomo cayese en la órbita de o tuviese que someterse al influjo decisivo, a las leyes, de un ser o instancia distinto, ajeno, otro que él mismo.

Así, el de autonomía es un concepto más bien defensivo que dominador o agresivo, y apunta no tanto, o no en primera línea, al despliegue del poder propio fuera y más allá de los propios límites cuanto a la defensa y conservación de un espacio de libertad que a duras penas se acaba de lograr, y que es difícil mantener contra el peligro de que vuelva a ser total el dominio de aquella instancia respecto de la cual se ha llegado a ser autónomo.

¿Cuál es esa otra instancia o poder la independencia respecto del cual es a la par condición y contenido primero de la noción de autonomía manejada por nuestro autor? Ese "enemigo" de la autonomía de nuestra voluntad, en lucha contra

---

<sup>1</sup> "Über das am Ich Entscheidende, seine Selbständigkeit und Autonomie kann nur geurteilt werden im Verhältnis zu seiner Andersheit, zum Nichtich. Ob Autonomie sei oder nicht, hängt ab von ihrem Widersacher und Widerspruch, dem Objekt, das dem Subjekt Autonomie gewährt oder verweigert; losgelöst davon ist Autonomie fiktiv" (ADORNO, Th. W., *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1966, p. 220).

el cual se afirma y constituye aquélla, no es otro que todo lo que no sea precisamente moral; de lo que hay que liberarse o independizarse para ser autónomo es del deseo, de la inclinación, del interés empírico, del mero arbitrio, etc. Importa subrayar que el origen de la heteronomía no reside propiamente en Dios, el Estado, la sociedad, la Iglesia o cualquier otro tipo de autoridad, que la heteronomía no coincide por ejemplo con ninguna de las alienaciones marxianas, y mucho menos son las exigencias morales lo que priva al hombre de autonomía o siquiera choca con la misma, sino que la causa de la heteronomía radica precisa y específicamente en toda determinación de la voluntad por algo distinto de la ley moral. Para Kant es heterónoma toda y sólo la acción que no haya sido ejecutada por deber, todo obrar carente de valor moral y solamente un obrar de ese tipo.

E. Feil ha subrayado con especial claridad la importancia de este punto, saliendo al paso del que denomina "fallo interpretativo de gran significación"<sup>2</sup> y que detecta y corrige del modo siguiente: "Ha de ser comprobado si la autonomía en Kant es, más bien que autodeterminación absoluta y universal, independencia de la razón (práctica) respecto de la determinación ajena (en el sentido de una determinación a través de objetos empíricos) y determinación a través de sí mismo como determinación a través de la ley moral"<sup>3</sup>.

También H.E. Allison ha visto con claridad que "la característica definitoria de la autonomía no es la independencia de la determinación causal por las necesidades de uno como ser sensible (puesto que tal independencia pertenece al concepto mismo de «arbitrium liberum»). Tampoco lo es una total libertad respecto de estas necesidades (puesto que sólo se considera libre de estas necesidades a una voluntad divina o santa). Es más bien una independencia motivacional, es decir, una capacidad de autodeterminación independientemente, o incluso en contra de estas necesidades. Expresado positivamente, una voluntad con la propiedad de la autonomía es una voluntad para la cual hay (o puede haber) razones de actuar que son lógicamente independientes de las necesidades del agente como un ser sensible"<sup>4</sup>, y esas razones, cabe añadir, no son otras que las morales. Con todo, en nuestra opinión la autonomía reside propiamente sólo en la actualización de esa capacidad señalada por Allison: no soy autónomo meramente cuando puedo obrar

<sup>2</sup> FEIL, E., "Autonomie und Heteronomie nach Kant. Zur Klärung einer signifikanten Fehlinterpretation" in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 29/3 (1982), pp. 389-441

<sup>3</sup> "Nun ist zu überprüfen, ob Autonomie auch sonst bei Kant nicht generelle und absolute Selbstbestimmung ist, sondern Unabhängigkeit der (praktischen) Vernunft von Fremdbestimmung im Sinn einer Bestimmung durch empirische Objekte und Bestimmung durch sich selbst als Bestimmung durch das Sittengesetz" (FEIL, E., *art. cit.*, p. 405).

<sup>4</sup> "The defining characteristic of autonomy is not independence from causal determination by one's needs as a sensuous being (since such independence pertains to the very concept of an «arbitrium liberum»). Nor is it a total freedom from these needs (since only a divine or holy will is thought to be free of these needs). It is rather a motivational independence, that is, a capacity for self-determination independently of, and even contrary to, these needs. Positively expressed, a will with the property of autonomy is one for which there are (or can be) reasons to act that are logically independent of the agent's needs as a sensuous being" (ALLISON, H.E., *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, p. 97).



con valor moral, hacer de la ley motor de mis actos, sino que sólo cuando efectivamente me conduzco así estoy siendo propiamente autónomo<sup>5</sup>.

Resulta claro, en cualquier caso, que la exclusión de la heteronomía es pieza clave de todo el edificio filosófico-moral de nuestro autor, como el propio Kant proclama en diversas ocasiones, en alguna de ellas, como en la siguiente, con cierta solemnidad: "La autonomía de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales y de los deberes conformes a ellas; toda heteronomía del albedrío, en cambio, no sólo no funda obligación alguna, sino que más bien es contraria al principio de la misma y de la moralidad de la voluntad" (KpV 54)<sup>6</sup>. En las ocasiones, no muy numerosas, en las que Kant se detiene en caracterizar explícitamente la noción de heteronomía de la voluntad, suele situar el origen de la misma, de modo paralelo a cómo pone en directa relación la autonomía con la forma de la ley, precisamente en la aceptación por parte de nuestra voluntad de algún objeto como su fundamento de determinación.

Así, leemos en GMS que "cuando la voluntad busca la ley, que debe determinarla, en *algún otro punto* que no en la aptitud de sus máximas para su propia legislación universal y, por lo tanto, cuando sale de sí misma a buscar esa ley en la constitución de alguno de sus objetos, entonces prodúcese siempre *heteronomía*" (GMS 79)<sup>7</sup>, y, poco más adelante, que "dondequiera que un objeto de la voluntad se pone por fundamento para prescribir a la voluntad la regla que la determina, es esta regla heteronomía" (GMS 82)<sup>8</sup>.

En KpV nuestro autor defiende la misma doctrina, esta vez aclarando que no es el hecho de que la voluntad tenga un objeto de su querer —no puede dejar de tenerlo, de lo contrario no querría nada y no estaría actuando como voluntad— lo que la hace ser heterónoma, sino que lo es el que ese objeto preceda a la ley moral en la determinación de la voluntad<sup>9</sup>; de esta manera, cuando es la ley moral el

<sup>5</sup> Ese mismo comentarista insiste poco más adelante acerca de en dónde reside ese peculiar tipo de libertad —la que se exhibe sólo en la ejecución de actos dotados de valor moral, esto es, ejecutados desinteresadamente, sin motor empírico alguno— entrañado por la autonomía: "To attribute the property of autonomy to the will is to attribute to it the capacity to be moved to action by a rule of action (practical principle) that makes no reference to an agent's needs or interests as a sensuous being [...] A will with the capacity to be so motivated, and only such a will, could be said to be a law to itself, indeed, independently of every property belonging to the objects of volition" (ALLISON, H.E., *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, p. 98).

<sup>6</sup> "Die Autonomie des Willens ist das alleinige Prinzip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemässen Pflichten: Alle Heteronomie der Willkür gründet dagegen nicht allein gar keine Verbindlichkeit, sondern ist vielmehr dem Prinzip derselben und der Sittlichkeit des Willens entgegen" (KpV 33).

<sup>7</sup> "Wenn der Wille irgend worin anders, als in der Tauglichkeit seiner Maximen zu seiner eigenen allgemeinen Gesetzgebung, mithin, wenn er, indem er über sich selbst hinausgeht, in der Beschaffenheit irgend eines seiner Objekte das Gesetz sucht, das ihn bestimmen soll, so kommt jederzeit Heteronomie heraus" (GMS 441).

<sup>8</sup> "Allenthalben, wo ein Objekt des Willens zum Grunde gelegt werden muss, um diesem die Regel vorzuschreiben, die ihn bestimme, da ist die Regel nichts als Heteronomie" (GMS 444).

<sup>9</sup> "Wenn man vor dem moralischen Gesetze irgend ein Objekt, unter dem Namen eines Guten, als

fundamento de esa determinación no hay ningún inconveniente en que la voluntad tenga algún objeto, es más, es necesario que lo tenga: el que la ley le marca.

## 1.2 La heteronomía y los objetos de la voluntad

§8. Profundizando un poco más en el estudio de qué objetos son los que hacen a la voluntad que se deja determinar por ellos ser heterónoma, y de a qué se debe ello, interesa reparar, en la línea del último texto citado, en que la raíz de la heteronomía se encuentra en último término más que en el objeto mismo en el peculiar modo en que éste, en muchas ocasiones, entra en relación con nuestra voluntad: cuando hay heteronomía, escribe Kant, "el objeto, por su relación con la voluntad, es el que le da a ésta la ley" (GMS 79)<sup>10</sup>. Ahora bien, ya sabemos que no todas las relaciones de la voluntad con objetos afectan de heteronomía a la primera: no lo hace aquella que viene mediada por la ley moral, esto es, no hay heteronomía cuando la voluntad quiere algo porque la ley moral así lo indica o impera, sino sólo cuando la razón de quererlo, la base de esa relación o "Verhältnis" en que entra la voluntad con el objeto, reside en la índole de este último, en alguna o algunas propiedades o características suyas distintas de la de ser su volición indicada por la ley moral.

Más adelante (cfr. §37) veremos cómo para Kant esas propiedades se reducen al agrado o placer sensible que ese objeto produce o promete. Esa referencia de la heteronomía a la sensibilidad, contrapuesta a la estrecha relación paralela existente entre autonomía y racionalidad, es subrayada por nuestro autor en sus caracterizaciones más generales de la primera de esas nociones: "La naturaleza sensible de seres racionales en general, es la existencia de los mismos bajo leyes empíricamente condicionadas, por consiguiente, *heteronomía* para la razón" (KpV 68)<sup>11</sup>.

Otra vía de acceso a la índole propia de la heteronomía viene dada por la consideración de la etimología misma de ese vocablo: ¿cuál es o dónde reside eso "heteros" u "otro" cuyas pretensiones de ser o darnos la ley de nuestra voluntad hemos de rechazar para ser autónomos? Uno de los textos en nuestra opinión más relevantes para responder a esa pregunta es el siguiente: "Esta relación <Kant se

---

Bestimmungsgrund des Willens annimmt, und von ihm dann das oberste praktische Prinzip ableitet, dieses alsdann jederzeit Heteronomie herbeibringen und das moralische Prinzip verdrängen würde" (KpV 109).

<sup>10</sup> "das Objekt durch sein Verhältnis zum Willen gibt diesem das Gesetz" (GMS 441).

<sup>11</sup> "Die sinnliche Natur vernünftiger Wesen überhaupt ist die Existenz derselben unter empirisch bedingten Gesetzen, mithin für die Vernunft *Heteronomie*" (KpV 43). Con todo, en el §17 estudiaremos más de cerca el significado que en nuestra opinión encierra la reducción de la heteronomía a la sensibilidad que Kant lleva a cabo.

refiere a la relación de la voluntad con objetos tal que de ella resulta heteronomía de la primera> no hace posibles mas que imperativos hipotéticos: «debo hacer algo porque *quiero alguna otra cosa*» (GMS 79)<sup>12</sup>. La heteronomía puede así ser puesta en relación con la hipoteticidad en la determinación de la voluntad, de modo opuesto a cómo la autonomía ha de ser referida a la necesidad categórica de esa determinación: mi volición de un objeto es heterónoma cuando la razón de efectuarla, el motivo para quererlo, radica en una instancia diferente de ese objeto, en un objeto otro que el querido en primer término.

Más concretamente, cuando cumplo efectiva o materialmente la ley moral pero la razón o motivo de ese cumplimiento no es precisamente moral —no cumplo la ley por ser ley, sino porque su cumplimiento es el medio para alcanzar algo diferente, de modo que lo que en realidad quiero no es cumplir la ley moral, sino alguna otra cosa— tal cumplimiento está siendo condicionado por mi volición de eso otro que la ley moral, luego no está siendo necesario —dado que si no se diese esa volición no se daría tampoco él—, sino contingente, condicionado o hipotético, o, lo que es lo mismo, tiene fuera de él, en un terreno al que no se extiende su poder y sobre el que no puede decidir, la ley que establece la condición y de la que depende que el se dé o no: es decir, es heterónomo.

Kant, en efecto, afirma que la voluntad está siguiendo su propia ley sólo cuando la ley que la rige es la ley moral, o, más exactamente, que cualquier fundamento de determinación distinto de la forma de la ley misma, esto es, cualquier objeto que dispute a la ley como tal esa función de fundamento de determinación de la voluntad, es ajeno a la voluntad, y por tanto causa heteronomía en la que lo acepta: es eso "otro" que ha de ser puesto entre paréntesis para que sea posible la autonomía y con ella la moralidad. En sus propias palabras, "ya sea que el objeto determine la voluntad por medio de la inclinación, como sucede en el principio de la propia felicidad, ya sea que la determine por la razón dirigida a los objetos de nuestra voluntad posible en general, en el principio de la perfección, resulta que la voluntad no se determina nunca a sí misma *inmediatamente* por la representación de la acción, sino sólo por los motores que actúan sobre la voluntad en vista del efecto previsto de la acción: *debo hacer algo, porque quiero alguna otra cosa*" (GMS 82)<sup>13</sup>.

Una noción similar a la de lo otro, la de lo ajeno o "fremd", es también referida por nuestro autor al objeto: cuando éste determina a la voluntad, es inevitable que ésta pase a moverse por un interés ajeno —"este último <el que obra con valor moral>, pues, debe hacer abstracción de todo objeto, hasta el punto de que este objeto no tenga sobre la voluntad el menor *influjo*, para que la razón práctica

<sup>12</sup> "Dies Verhältnis lässt nur hypothetische Imperativen möglich werden: ich soll etwas tun darum, weil ich etwas anderes will" (GMS 441).

<sup>13</sup> "Es mag nun das Objekt vermittelt der Neigung, wie beim Prinzip der eigenen Glückseligkeit, oder vermittelt der auf Gegenstände unseres möglichen Wollens überhaupt gerichteter Vernunft, im Prinzip der Vollkommenheit, den Willen bestimmen, so bestimmt sich der Wille niemals *unmittelbar* selbst durch die Vorstellung der Handlung, sondern nur durch die Triebfeder, welche die vorausgesehene Wirkung der Handlung auf den Willen hat: ich soll etwas tun, darum weil ich etwas anderes will" (GMS 444).

(voluntad) no sea una mera administradora de ajeno interés, sino que demuestre su propia autoridad imperativa como legislación suprema" (GMS 79)<sup>14</sup>— o por un impulso igualmente a ella ajeno: "es siempre *mera heteronomía* de la voluntad; la voluntad no se da a sí misma la ley, sino que es un impulso extraño el que le da la ley" (GMS 83)<sup>15</sup>.

### 1.3 Los diversos principios de la heteronomía de la voluntad

§9. Tras haber presentado someramente los rasgos principales de la noción de heteronomía, poniéndola en relación con la de objeto como fundamento de determinación de la voluntad (cfr. §§7-8), nos proponemos a continuación considerar las diferentes enumeraciones que ofrece nuestro autor de principios, pretendidamente morales, basados en la heteronomía de la voluntad.

Son diversas las ocasiones en que Kant ofrece listas de principios heterónomos, y en algunas de ellas es más sistemático y ordenado que en otras, en las que se limita a un recuento un tanto apresurado, pero vivaz, de principios morales en su opinión espurios. Esos principios se dividen por lo pronto en dos grandes grupos, los empíricos y los racionales: nuestro autor defiende "la representación pura del deber, y en general de la ley moral, sin mezcla alguna de ajenas adiciones de atractivos empíricos" y rechaza poner en su lugar "una teoría de la moralidad que esté mezclada y compuesta de resortes sacados de los sentimientos y de las inclinaciones, y al mismo tiempo de conceptos racionales" (GMS 42-43)<sup>16</sup>.

Concretando un poco más, pero aún a vuelapluma, Kant afirma que "no hay mas que mirar los ensayos sobre la moralidad que se han escrito en ese gusto preferido, y se verá en seguida cómo se mezclan en extraño consorcio, ya la peculiar determinación de la naturaleza humana —comprendida en ella también la idea de una naturaleza racional en general—, ya la perfección, ya la felicidad, aquí el sentimiento moral, allá el temor de Dios, un poquito de esto, otro poco de aquello, sin que a nadie se le ocurra preguntar si los principios de la moralidad hay que buscarlos en el conocimiento de la naturaleza humana, —que no podemos

<sup>14</sup> "der letztere muss also von allem Gegenstande sofern abstrahieren, dass dieser gar keinen Einfluss auf den Willen habe, damit praktische Vernunft (Wille) nicht fremdes Interesse bloss administrierte, sondern bloss ihr eigenes gebietendes Ansehen als oberste Gesetzgebung beweise" (GMS 441).

<sup>15</sup> "... es ist immer nur Heteronomie des Willens, der Wille gibt sich nicht selbst, sondern ein fremder Antrieb gibt ihm <...> das Gesetz" (GMS 444).

<sup>16</sup> "die reine und mit keinem fremden Zusatz von empirischen Anreizen vermischte Vorstellung der Pflicht <...> an dessen Statt eine vermischte Sittenlehre, die aus Triebfedern von Gefühlen und Neigungen und zugleich aus Vernunftbegriffen zusammengesetzt ist" (GMS 410-411).

obtener como no sea por la experiencia—; y en el caso de que la respuesta viniera negativa, si esos principios morales hubiese que encontrarlos por completo *a priori*, libres de todo lo que sea empírico, absolutamente en los conceptos puros de la razón" (GMS 41-42)<sup>17</sup>.

Con todo, aquí ya vemos concretadas o agrupadas en cuatro las distintas modalidades de la heteronomía. Muy poco después rechaza todo intento de poner la base de la moral en "antropología, teología, física o hiperfísica" (GMS 42)<sup>18</sup> o, de modo aún más rápido y amplio, escribe que ninguna "intención de provecho en este o en otro mundo" (GMS 43 n.)<sup>19</sup> puede proporcionarnos el fundamento de la moralidad, o que la moral no "se apoya en nada ni pende de nada en el cielo ni sobre la tierra" (GMS 60)<sup>20</sup>, sino sólo, cabe completar quizá su pensamiento, siendo autónoma, en ella misma.

El intento más decidido de nuestro autor por sistematizar todos los principios heterónomos posibles es seguramente el que emprende en las últimas páginas de la segunda sección de GMS. Allí podemos leer que "todos los principios que pueden adoptarse desde este punto de vista son, o *empíricos*, o *racionales*. Los *primeros*, derivados del principio de la *felicidad*, se asientan en el sentimiento físico o en el sentimiento moral; los *segundos*, derivados del principio de la *perfección*, se asientan, o en el concepto racional de la misma, como efecto posible, o en el concepto de una perfección independiente —la voluntad de Dios— como causa determinante de nuestra voluntad" (GMS 80)<sup>21</sup>.

Es, así pues, cuatripartita —sentimiento físico, sentimiento moral, perfección y voluntad divina— la clasificación de los principios heterónomos que nuestro autor nos ofrece cuando se preocupa de hacerlo de un modo ordenado y sistemático. Ese esquema de GMS, que, como acabamos de ver, reconoce dos principios heterónomos empíricos y dos racionales, presididos los primeros por la noción de felicidad y los segundos por la de perfección, se mantiene en lo sustancial en KpV, obra en la que encontramos este texto, muy interesante por lo apretado y

<sup>17</sup> "Man darf nur die Versuche über die Sittlichkeit in jenem beliebigen Geschmacke ansehen, so wird man bald die besondere Bestimmung der menschlichen Natur (mitunter auch die Idee von einer vernünftiger Natur überhaupt), bald Vollkommenheit, bald Glückseligkeit, hier moralisches Gefühl, dort Gottesfurcht, von diesem etwas, von jenem auch etwas in wunderbarem Gemische antreffen, ohne dass man sich einfallen lässt zu fragen, ob auch überall in der Kenntnis der menschlichen Natur (die wir doch nur von der Erfahrung herhaben können) die Prinzipien der Sittlichkeit zu suchen seien, und, wenn dieses nicht ist, wenn die letztere völlig *a priori*, frei von allem Empirischen, schlechterdings in reinen Vernunftbegriffen und nirgend anders auch nicht dem mindesten Teile nach anzutreffen sind" (GMS 410).

<sup>18</sup> "Anthropologie, Theologie, Physik, Hyperphysik, Hypophysik" (GMS 410).

<sup>19</sup> "Absicht auf irgend einen Vorteil in dieser oder einer andern Welt" (GMS 411 Anm.).

<sup>20</sup> "weder im Himmel, noch auf der Erde an etwas gehängt oder woran gestützt wird" (GMS 425).

<sup>21</sup> "Alle Prinzipien, die man aus diesem Gesichtspunkte nehmen mag, sind entweder *empírisch* oder *rational*. Die ersten, aus dem Prinzip der *Glückseligkeit*, sind aufs psychische oder moralische Gefühl, die zweiten, aus dem Prinzip der *Vollkommenheit*, entweder auf den Vernunftbegriff derselben als möglicher Wirkung, oder auf den Begriff einer selbständigen Vollkommenheit (den Willen Gottes) als bestimmende Ursache unseres Willens gebaut" (GMS 441-442).

completo: "Ahora bien, aunque pudiesen ellos <los filósofos que no repararon en que sólo la autonomía de la voluntad proporciona el principio supremo de la moralidad> ese objeto de placer, que debía proporcionar el supremo concepto de bien, en la felicidad, en la perfección, en el sentimiento moral o en la voluntad de Dios, siempre era su principio heteronomía y tenían inevitablemente que tropezar con condiciones empíricas para una ley moral; porque ellos no podían denominar bueno o malo su objeto, como inmediato fundamento de determinación de la voluntad, más que según su relación inmediata con el sentimiento, que siempre es empírico" (KpV 96)<sup>22</sup>. Felicidad, perfección, sentimiento moral y voluntad de Dios son ahora los nombres concretos de los principios morales heterónomos, de modo en el fondo idéntico a GMS, pues el sentimiento físico de GMS 441 coincide con la felicidad, mencionada explícitamente como una de las cuatro fuentes posibles de heteronomía en GMS 410, según hemos visto.

En las páginas 64 y ss. de KpV Kant expone y comenta un cuadro, que él quiere completo, de todos los "fundamentos de determinación prácticos materiales, en el principio de la moralidad" (KpV 64)<sup>23</sup>, esto es, y aunque en ese momento nuestro autor no se valga de esa terminología, de los puntos de apoyo de toda hetero-determinación o heteronomía de la voluntad. Divide esos fundamentos de determinación materiales en subjetivos y objetivos. Los primeros pueden ser externos, que son a su vez de dos tipos: los de la educación, tal y como los expone Montaigne, y los de la constitución civil o "bürgerliche Verfassung" propugnados por Mandeville, o internos, también de dos tipos posibles: los del sentimiento físico, según Epicuro, y los del sentimiento moral defendido por Hutcheson. Los fundamentos de determinación materiales objetivos se dividen asimismo en los internos, a saber, los de la perfección, defendidos por Wolff y los estoicos, y los externos, o de la voluntad de Dios, propugnados por Crusius y por otros moralistas teológicos (cfr. KpV 40). Aunque en esta ocasión el número total de fundamentos de determinación ascienda a seis, el principio de división y clasificación de los mismos sigue siendo cuaternario y, por cierto, en último término el mismo que ya hemos visto emplear a nuestro autor, pues de esos cuatro principios o grupos de principios dos son de origen empírico y otros dos de índole más bien racional.

---

<sup>22</sup> "Nun mochten sie diesen Gegenstand der Lust, der den obersten Begriff des Guten abgeben sollte, in der Glückseligkeit, in der Vollkommenheit, im moralischen Gefühle, oder im Willen Gottes setzen, so war ihr Grundsatz allemal Heteronomie, sie mussten unvermeidlich auf empirische Bedingungen zu einem moralischen Gesetze stossen; weil sie ihren Gegenstand, als unmittelbaren Bestimmungsgrund des Willens, nur nach seinem unmittelbaren Verhalten zum Gefühl, welches allemal empirisch ist, gut oder böse nennen könnten" (KpV 96).

<sup>23</sup> "Praktische materiale Bestimmungsgründe im Prinzip der Sittlichkeit" (KpV 40).

## 2. LOS PRINCIPIOS HETERONOMOS SENTIMENTAL, DE LA PERFECCION Y TEOLOGICO

### 2.1 *El principio heterónimo sentimental*

#### 2.1.1 *Crítica de Kant a ese principio*

§10. Nuestro autor estudia la posibilidad de un principio moral heterónimo tomado del sentimiento moral en el contexto y en los términos siguientes. Tras alguna mención episódica del "sentimiento moral" en el seno de una rápida enumeración de pretendidos fundamentos de la moralidad extraídos de "la peculiar determinación de la naturaleza humana" (GMS 42)<sup>24</sup>, es al final del segundo capítulo de GMS donde nuestro autor explicita su pensamiento al respecto.

Todos los principios heterónomos empíricos, afirma allí, proceden "del principio de la *felicidad*" (GMS 80) y se apoyan bien "en el sentimiento físico" bien "en el sentimiento moral" (GMS 80)<sup>25</sup>. Poco más abajo se refiere por un lado a "el principio de la *propia felicidad*" y por otro a "el sentimiento moral, ese supuesto sentido especial" (GMS 80)<sup>26</sup>. La diferencia entre estos dos modos de plantear la cuestión —empieza presentando el principio del sentimiento moral como un tipo del de la felicidad, pero luego aquél aparece como independiente de éste, si bien considera a ambos como tipos de principios empíricos— no es relevante, toda vez que, como vamos a ver, Kant remite al cabo el principio del sentimiento moral al de la felicidad.

Mayor interés tiene, aunque tampoco introduce una diferencia sustancial, la caracterización del sentimiento ("Gefühl") moral en su calidad de base de un principio heterónimo como un, al parecer, peculiar sentido ("Sinn"). En una nota Kant explicita un poco más a qué sentido se refiere: "De igual manera hay que incluir el principio de la compasión en la felicidad ajena, con Hutcheson, en el mismo sentido moral que admite este filósofo" (GMS 80 n.)<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> "moralisches Gefühl <...> die besondere Bestimmung der menschlichen Natur" (GMS 410).

<sup>25</sup> "aus dem Prinzip der Glückseligkeit <...> aufs physische <...> aufs moralische Gefühl" (GMS 441-442).

<sup>26</sup> "das Prinzip der eigenen Glückseligkeit <...> das moralische Gefühl, dieser verneintlich besondere Sinn" (GMS 442).

<sup>27</sup> "Imgleichen muss man das Prinzip der Teilnehmung an anderer Glückseligkeit mit Hutcheson zu demselben von ihm angenommenen moralischen Sinn rechnen" (GMS 442 Anm.). Ya más arriba había mencionado sin detenerse a caracterizarlo, pero rechazándolo como fundamento moral, "ein eingepflanzter

La crítica de Kant a ese pretendido principio o fundamento de la moralidad basado en un peculiar sentimiento o sentido moral contiene, no obstante su frontal rechazo del mismo, una cierta valoración positiva de ese principio comparado con el consistente en instrumentalizar la moralidad como medio para la satisfacción de deseos cuyos objetos son muy otros que la virtud o la bondad moral. Nuestro autor escribe concretamente, después de censurar acremente ese otro principio: "En cambio, el sentimiento moral <...> sin embargo, está más cerca de la moralidad y su dignidad, porque tributa a la virtud el honor de atribuirle *inmediatamente* la satisfacción y el aprecio y no le dice en la cara que no es su belleza, sino el provecho, el que nos ata a ella" (GMS 80-81)<sup>28</sup>. Con ello, Kant hace justicia a los intentos, efectuados especialmente en el marco del empirismo inglés, de dotar a la moralidad de una base a la par sentimental, cordial, por así decir, y pura en el sentido de desinteresada, lejos del hedonismo y el utilitarismo más o menos explícitos en la mayor parte de los sistemas éticos sensistas. Entre esos intentos el más destacado es probablemente el de Hutcheson, por Kant conocido y en cierto sentido compartido en la etapa precrítica de su pensamiento moral (cfr. por ejemplo *Beobachtungen* 217).

No es de extrañar, así, que Kant se detenga, siquiera brevemente, en el examen del "moral sense" hutchesoniano: como observa un comentarista, al tratarse de una teoría estrictamente contraria al egoísmo —Kant reconoce, según acabamos de ver, que atribuye el agrado y la estima que produce la virtud a la moralidad misma, inmediatamente, al margen de que proporcione o no al sujeto ventajas o satisfacciones de otro orden—, parece ser el más claro contraejemplo de la tesis según la cual todos los principios heterónomos se basan en un principio, el de la felicidad, al cabo egoísta<sup>29</sup>. Por ello, para poder seguir manteniendo que todos los principios heterónomos empíricos<sup>30</sup> se pueden reducir al de la felicidad<sup>31</sup>, Kant ha de esforzarse en mostrar que esa reducción es posible, y hasta obligada, también en el caso del sentimiento o sentido moral propuesto por Hutcheson como fundamento del orden ético.

Con otras palabras, la estrategia de nuestro autor va a consistir en mostrar que el hutchesoniano sólo aparentemente es un sentido o sentimiento *moral*, y que en realidad pertenece al mismo grupo que cualquier otro sentimiento, el de las instancias empíricas: por directa e inmediata y originada en la moralidad misma que sea en el caso del sentimiento en cuestión la conexión de la moralidad con lo

---

Sinn" (GMS 425).

<sup>28</sup> "dagegen das moralische Gefühl <...> dennoch der Sittlichkeit und ihrer Würde dadurch näher bleibt, dass er der Tugend die Ehre beweist, das Wohlgefallen und die Hochschätzung für sie ihr *unmittelbar* zuzuschreiben, und ihr nicht gleichsam ins Gesicht sagt, dass es nicht ihre Schönheit, sondern nur der Vorteil sei, der uns an sie knüpfe" (GMS 442-443).

<sup>29</sup> Cfr. ALLISON, H.E., *op. cit.*, p. 264

<sup>30</sup> E incluso los aparentemente racionales (cfr. §17).

<sup>31</sup> Y éste, como también veremos más abajo (cfr. §§34 y ss.), al del amor propio o egoísmo.



empírico, esa conexión se da, y sin ella, en la teoría que Kant está atacando, la moralidad no podría determinar a nuestra voluntad, de lo que se desprende que al cabo esa teoría remite a la que pone la felicidad en la base de la moralidad.

No nos parece del todo acertada, por tanto, la interpretación de la crítica de Kant a Hutcheson propuesta por Allison. Para este autor, lo que Kant declara inaceptable en el principio hutchesoniano no es tanto que oculte una motivación interesada, sino el hecho de que se basa en un sentimiento<sup>32</sup>. Aunque la razón que Allison presenta como la aducida por Kant en contra del principio hutchesoniano es aceptable y "kantiana", nuestro autor no la emplea en el contexto que nos ocupa, sino que, como vamos a intentar mostrar, su crítica del sentimiento moral se dirige a negarle en último término ese calificativo y a reducirlo a una forma de eudemonismo (y, por lo tanto, al cabo de egoísmo, inmediato o incluso quizá inconsciente), netamente distinta de otras, ciertamente, pero no por ello menos ajena al fundamento de la moralidad.

Esa reducción del principio heterónomo del sentimiento o sentido moral al de la felicidad toma la siguiente forma: el primero de esos dos principios se basa en el agrado o "*Annehmlichkeit*" que la moralidad produce, y sucede que por mucho que este agrado o placer sea inmediato, no deja de constituir una instancia empírica interpuesta entre ese principio y nuestra voluntad, y de la que se vale el primero, determinando a nuestra voluntad a través de ella, para acceder a la moralidad por un camino pretendidamente más corto y rápido que el de la absoluta pureza moral, pero que en realidad conduce, como todos los que se apartan de esta última, a una meta bien distinta: "El principio del sentimiento moral lo coordino al de la felicidad porque todo interés empírico promete una contribución a la felicidad por medio del agrado que sólo algo nos produce, ya sea inmediatamente y sin propósito de provecho, ya con referencia a éste" (GMS 80 n.)<sup>33</sup>. Es decir, entre la moralidad y la voluntad está el agrado o placer que la primera produce, por inmediata que sea esa producción y específicamente moral el agrado o placer producido, y ya no se da la relación directa entre moralidad y voluntad que para Kant es sinónima de la pureza en la motivación de esta última.

Con otras palabras, ese sentimiento moral, el agrado que la moralidad

---

<sup>32</sup> En palabras de Allison, "Kant need not deny the nonegoistic nature of Hutcheson's conception of natural sympathy, understood as an «instinct» or «disinterested affection», which leads us, independently of any consideration of our own interests, to be concerned with the good of others. In fact, the kantian critique of these moral sense theories has nothing to do with the issue of hedonism or even eudaemonism as it is usually construed. It concerns rather the assumption that the presence of a feeling can serve as the ground of an obligation. Kant's view is that the fact, assuming it is a fact, that I am so constituted as to take pleasure in virtuous action or the well-being of others cannot ground a categorical imperative. It cannot do so because such an imperative, by its very nature, dictates the (moral) necessity or impossibility of a course of action independently of how an individual or, indeed, a species happens to be constituted" (ALLISON, H.E., *op. cit.*, p. 264).

<sup>33</sup> "Ich rechne das Prinzip des moralischen Gefühls zu dem der Glückseligkeit, weil ein jedes empirische Interesse durch die Annehmlichkeit, die etwas nur gewährt, es mag nun unmittelbar und ohne Absicht auf Vorteile, oder in Rücksicht auf dieselbe geschehen, einen Beitrag zum Wohlbefinden verspricht" (GMS 442 Anm.).

misma, que lo moral en cuanto que tal produce, no es tan inmediato como parece: es inmediato en el sentido en que, según la distinción escolástica, el bien deleitable lo es y el útil no, o en el sentido en que la felicidad como suma o cifra de todo lo descable es un fin querido en sí mismo y no como un mero medio para otra cosa distinta de sí, pero no es inmediato en el sentido en que lo es el bien honesto<sup>34</sup>, sino que está mediado por el sujeto, supone receptividad en él, hace basar la moralidad en una condición, que agrade al sujeto, que no deja de ser tal condición por mucho que se dé siempre y que proceda de la naturaleza o índole misma de la moralidad, mientras que la moralidad no puede estar depender o necesitar de condición alguna.

Así, probablemente Kant se está refiriendo críticamente de modo implícito al principio heterónomo del sentimiento moral cuando escribe: "Esas acciones <las morales> no necesitan que las recomiende ninguna disposición o gusto subjetivo para considerarlas con inmediato favor y satisfacción; no necesitan de ninguna tendencia o sentimiento inmediato" (GMS 72)<sup>35</sup>. En definitiva, ser moral (con especial claridad cuando lo moral reviste la forma de lo obligatorio) no es intensional o nocionalmente lo mismo que ser agradable por mucho y aun en el caso de que lo moral fuese siempre agradable y con un agrado típico y hasta exclusivo de lo moral, e, igualmente, poseer valor moral no es lo mismo que experimentar agrado o placer en la moralidad, por mucho y aun en el caso de que uno y otro estado se diesen siempre simultánea e inseparablemente.

A las mencionadas críticas pueden añadirse otras no tan directamente relacionadas como las anteriores con el sentimiento moral de Hutcheson, sino aplicables a cualquier sentimiento que pretenda proporcionar la base del orden moral, pero que también afectan al hutchesoniano: éste, no obstante su peculiaridad, no deja de ser un cierto sentimiento.

Así, es común a los sentimientos la inuniversalizabilidad de los principios prácticos de ellos derivados, como nota el propio Kant en el curso de su estudio del defendido por Hutcheson: "los sentimientos, que por naturaleza son infinitamente distintos unos de otros en el grado, no dan una pauta igual del bien y del mal, y no puede uno por su propio sentimiento juzgar válidamente a los demás" (GMS 81)<sup>36</sup>. Esa inuniversalizabilidad es una consecuencia de la inevitable subjetividad de los sentimientos y de los principios en ellos basados: como en todo sentimiento, en él, al parecer, moral "nada es designado en el objeto <...>, sino que el sujeto siente de qué modo es afectado por la representación" (KU 102)<sup>37</sup>. Con toda claridad escribe

<sup>34</sup> "Nicht die bonitæet, sondern das iucundum würde uns bewegen" (Rflx. 5448, XVIII 185, ca. 1776-78) si nos moviese un pretendido sentimiento moral, afirma Kant en otro lugar.

<sup>35</sup> "Diese Handlungen bedürfen auch keiner Empfehlung von irgend einer subjektiven Disposition oder Geschmack, sie mit unmittelbarer Gunst und Wohlgefallen anzusehen, keines unmittelbaren Hanges oder Gefühles für dieselbe" (GMS 435).

<sup>36</sup> "(so wenig auch Gefühle, die dem Grade nach von Natur unendlich voneinander unterschieden sind, einen gleichen Massstab des Guten und Bösen abgeben, auch einer durch sein Gefühl für andere gar nicht göltig urteilen kann)" (GMS 442).

<sup>37</sup> "gar nichts im Objekte bezeichnet wird, sondern <...> das Subjekt, wie es durch die Vorstellung afficirt

Kant que "sentimiento <...> lo tiene cada uno sólo para sí y no puede exigirlo a otros" (Rel. 116)<sup>38</sup>. Remitir la moralidad al sentimiento no sólo sería insuficiente para fundar la universalidad que es intrínseca a los principios de la primera, sino que incluso iría directamente contra esa universalidad: "en los <casos> prácticos, la apelación a los sentidos sirve a la separación de la manera de pensar y para suprimir la concordia"<sup>39</sup>.

Junto a la subjetividad como inuniversalizabilidad de los sentimientos se puede citar otra característica suya que los hace inaceptables en los fundamentos de la moral: remiten a o denotan la pasividad o receptividad del sujeto, luego necesariamente lo exponen a influencias y le hacen depender de instancias que no están en su poder y apelan a lo que en él hay de natural, apartándolo así de la esfera moral. La determinación de la voluntad por el placer que inmediatamente o de suyo produce la moralidad presenta al cabo las mismas características que toda determinación empírica: "el placer derivado de la representación de la existencia de una cosa, en cuanto deba ser un fundamento de determinación del deseo de esta cosa, se funda en la *receptibilidad* del sujeto, porque *depende* de la existencia de un objeto; por consiguiente, ese placer pertenece al sentido (sentimiento), y no al entendimiento, el cual expresa una relación de la representación con *un objeto*, según conceptos pero no con el sujeto según sentimientos" (KpV 37)<sup>40</sup>. En el ámbito de la ética es aún más rechazable que en el especulativo, si cabe, la referencia a un sentimiento como fundamento, pues resulta especialmente claro que lo moral no puede ser efecto o impresión sobre el sujeto de algo externo a él: "el bien no es una impresión del sentimiento. Los sentidos dan solamente impresiones"<sup>41</sup>.

Este es un punto de suyo suficiente para poner de relieve la lejanía de todo sentimiento en tanto que tal respecto de la esfera moral, y especialmente respecto de la autonomía como actividad propia del sujeto y originada sólo en él, que para nuestro autor es característica irrenunciable de lo moral. Por lo mismo, el sentimiento se inscribe a sí mismo, y a todo lo en él basado, en el terreno de la determinación empírica de la voluntad como opuesto al de la racionalidad, pues sólo en aquél, y no éste, hay lugar para la subjetividad y la pasividad características de lo sentimental.

wird, sich selbst fühlt" (KU 204).

<sup>38</sup> "Gefühl <...> hat jeder nur für sich, und kann es andern nicht zumuten" (Rel. 114).

<sup>39</sup> "in den praktischen <Fällen> dient die Berufung <auf die Sinne> zur Trennung der Denkungsart unter den Menschen und die Einstimmung aufzuheben" (Rflx. 241, XV 92, ca. 1769-1771).

<sup>40</sup> "die Lust aus der Vorstellung der Existenz einer Sache, so fern sie ein Bestimmungsgrund des Begehrens dieser Sache sein soll, gründet sich auf der *Empfänglichkeit* des Subjekts, weil sie von dem Dasein eines Gegenstandes *abhängt*; mithin gehört sie dem Sinne (Gefühl) und nicht dem Verstande an, der eine Beziehung der Vorstellung *auf ein Objekt*, nach Begriffen, aber nicht auf das Subjekt, nach Gefühlen, ausdrückt" (KpV 22).

<sup>41</sup> "Das Gute ist kein Eindruck des Gefühls. Die Sinne geben nur Eindrücke" (Rflx. 242, XV 93, ca. 1769-1771).

Podemos concluir, en suma, que la subjetividad y la pasividad inherentes a todo sentimiento, también al pretendidamente moral, imposibilitan situar en él el fundamento del orden moral o apoyar en el mismo el principio supremo de ese orden<sup>42</sup>.

### 2.1.2 El sentimiento moral en la ética kantiana

§11. Que, según hemos tratado de mostrar, no se pueda basar en el sentimiento el principio supremo de la moralidad no implica que la esfera de los sentimientos sea por completo ajena a la moral, que no exista ningún sentimiento moral. Antes bien, Kant no sólo reconoce su existencia, sino que le asigna importantes cometidos, aunque no, por cierto, el de proporcionar el fundamento del edificio de la moralidad. Ningún sentimiento moral puede llevar legítimamente ese adjetivo si no procede de la ley moral. Es de importancia capital el punto o el momento de la introducción del sentimiento en la esfera moral; si esa introducción tiene lugar antes de que la ley moral haya sido fundamentada en instancias estrictamente racionales, en especial si el sentimiento pretende pasar por ese fundamento, su contenido moral será, en el mejor de los casos, nulo, y podrá y deberá ser reducido a la heteronomía y al cabo a la eudemonía. Esa introducción será sin embargo lícita si viene propiciada desde la ley moral, si ésta se encuentra en el origen del sentimiento en cuestión, caso en el que, como resulta obvio, no podrá decirse que la ley se basa en el sentimiento, sino que más bien sucederá a la inversa.

Más brevemente: ningún sentimiento que preceda a la determinación de la voluntad por la ley moral tiene cabida en la ética de Kant, pero muy bien puede tenerla el que se origine en, suponga o siga a esa determinación.

Los textos de nuestro autor al respecto son tan claros como abundantes. En un primer momento Kant insiste en la exclusión de todo sentimiento que preceda a la ley moral, y así afirma taxativamente: "no puede ser admitido ninguna especie particular de sentimiento con el nombre de práctico o de moral, como sentimiento que precediese a la ley moral y estuviera a su base" (KpV 111)<sup>43</sup>, con lo que sin embargo implícitamente abre la posibilidad de un sentimiento no anterior pero sí posterior a la ley moral<sup>44</sup>.

<sup>42</sup> En efecto, según escribe un comentarista, "Gefühl meint in Kants Verständnis die subjektive Seite des Lebens, die jeder intersubjektiven Ausweisbarkeit und Rationalität verschlossen bleibt, ist immer Wirkung von Vorstellungen auf das Leben des Subjekts und kann niemals zum absoluten Prinzip menschlichen Denkens und Handelns erhoben werden" (FORSCHNER, M., *Gesetz und Freiheit. Zum Problem der Autonomie bei Immanuel Kant*, Anton Pustet, München-Salzburg, 1974, p. 218).

<sup>43</sup> "keine besondere Art von Gefühle, unter dem Namen eines praktischen, oder moralischen, als vor dem moralischen Gesetze vorhergehend und ihm zum Grunde liegend, angenommen werden darf" (KpV 75).

<sup>44</sup> Poco antes nuestro autor había escrito, con idéntico sentido: "Das wesentliche alles sittlichen Werts der Handlungen kommt darauf an, dass das moralische Gesetz unmittelbar den Willen bestimme. Geschieht die Willensbestimmung zwar gemäss dem moralischen Gesetze, aber nur mittelst eines Gefühls, welcher Art es auch sei, das vorausgesetzt werden muss, damit jenes ein hinreichender Bestimmungsgrund des Willens werde, mithin nicht um des Gesetzes willen; so wird die Handlung zwar Legalität, aber nicht Moralität

Pero, una vez aclarado ese punto, Kant se refiere con gran frecuencia a la posibilidad, conveniencia y hasta necesidad de contar con sentimientos auténticamente morales, esto es, fundamentados en o subsiguientes a la ley moral<sup>45</sup>.

El de respeto por la ley moral es el sentimiento moral por excelencia en la ética kantiana, y el que propicia las explicaciones más claras de nuestro autor acerca de cómo la ley puede y debe dar origen a un sentimiento, y no a la inversa.

En un texto central para la cuestión que nos ocupa Kant escribe: "pero aunque el respeto es, efectivamente, un sentimiento, no es uno de los *recibidos* mediante un influjo, sino uno *espontáneamente oriundo* de un concepto de la razón, y, por lo tanto, específicamente distinto de todos los sentimientos de la primera clase, que pueden reducirse a inclinación o miedo. Lo que yo reconozco inmediatamente para mí como una ley reconózco con respeto, y este respeto significa solamente la conciencia de la *subordinación* de mi voluntad a una ley, sin la mediación de otros influjos en mi sentir. La determinación inmediata de la voluntad por la ley y la conciencia de la misma se llama *respeto*: de suerte que éste es considerado como *efecto* de la ley sobre el sujeto y no como *causa* <...>. Es, pues <el objeto del respeto>, algo que no se considera ni como objeto de la inclinación ni como objeto del temor, aun cuando tiene algo de análogo con ambos a un tiempo mismo" (GMS 31 n.)<sup>46</sup>.

Observamos aquí cómo nuestro autor se esfuerza por especificar unas propiedades de ese sentimiento, único en su género, que a la vez que conserven lo característicamente sentimental —ante todo, como vamos a ver, la capacidad motriz sobre un sujeto en parte racional y en parte empírico— aparten al respeto por la ley del ámbito empírico y no lo hagan ser al cabo, como sucedía en el caso de Hutcheson, una inclinación más, reducible como tal al deseo de felicidad y en todo caso incapaz de proporcionar un fundamento del orden moral.

Entre esas propiedades se cuentan la de ser autoproducido por la razón del sujeto que va a ser afectado o movido por el sentimiento mismo, esto es, la de

enthalten" (KpV 71).

<sup>45</sup> Ya en un texto relativamente temprano nuestro autor formula con claridad su posición al respecto: "Das Moralische Urtheil der Billigung und Misbilligung geschieht durch den Verstand, die Moralische Empfindung des Vergnügens und Abscheus durchs moralische Gefühl, doch so, dass nicht das moralische Urtheil aus dem Gefühl, sondern dieses aus jenem entspringt. Alles moralische Gefühl setzt ein sittliches Urtheil durch den Verstand voraus" (Rflx. 6760, XIX 152, 1772). Parecidamente escribe en otra ocasión: "Das moralische Gefühl folgt auf den moralischen Begriff, bringt ihn aber nicht hervor; noch viel weniger kann es ihn ersetzen, es setzt ihn voraus" (Rflx. 6757, XIX 150, ca. 1772); su posición no ha variado en sus más tardíos escritos: "... ein Gefühl aus der Vorstellung unserer Pflicht" (OP XXII 118).

<sup>46</sup> "Wenn Achtung gleich ein Gefühl ist, so ist es doch kein durch Einfluss *empfangenes*, sondern durch einen Vernunftbegriff *selbstgewirktes* Gefühl und daher von allen Gefühlen der ersteren Art, die sich auf Neigung oder Furcht bringen lassen, spezifisch unterschieden. Was ich unmittelbar als Gesetz für mich erkenne, erkenne ich mit Achtung, welche bloss das Bewusstsein der *Unterordnung* meines Willens unter einem Gesetze ohne Vermittelung anderer Einflüsse auf meinen Sinn bedeutet. Die unmittelbare Bestimmung des Willens durchs Gesetz und das Bewusstsein derselben heisst *Achtung*, so dass diese als Wirkung des Gesetzes aufs Subjekt und nicht als Ursache desselben angesehen wird <...> Also ist es <el objeto del respeto> etwas, was weder als Gegenstand der Neigung, noch der Furcht betrachtet wird, obgleich es mit beiden zugleich etwas Analogisches hat" (GMS 401 Anm.).

poseer un origen puramente racional y sin embargo seguir siendo un sentimiento. Ciertamente, también el sentido o sentimiento moral de Hutcheson reivindicaba una relación directa o inmediata con la ley, pero en el sentimiento kantiano, a diferencia de lo que sucede con el hutchesoniano, se exige ante todo que la ley ya está establecida previa e independientemente del sentimiento: el que pueda producirlo no la funda, sino que se sigue de ella; la ley causa el sentimiento, y no a la inversa.

La perplejidad de Kant ante la necesidad de admitir un sentimiento no sensible, no recibido por el sujeto sino producido por éste o, más exactamente, por la razón en él, pero que a la vez ha de seguir siendo análogo a los sentimientos empíricos, que son todos menos él, es aún más patente que en el anterior en este otro texto, algo más temprano: el sentimiento o sentido moral, al igual que todo sentimiento o sentido, nos acerca o al menos nos hace correr el peligro de acercarnos en exceso a una esfera "patológica" en el sentido de natural, esto es, por completo ajena a la moral; si se arguye que el sentimiento o sentido moral es de una muy peculiar índole, y puro o racional, no empírico ni natural, en su origen, Kant replica que en ese caso los términos "sentimiento" y "sentido" se están utilizando en un sentido traslaticio, distinto del habitual, con el consiguiente peligro de ambigüedad y falta de claridad conceptual. En palabras de Kant, "si fuese un sentimiento real (propriadamente dicho), la necesidad sería patológica; las causas impulsivas no serían motivos, sino estímulos; nos movería no la bondad, sino lo placentero. De este modo, el sentido moral es denominado así sólo por analogía y no se debe llamar sentido, sino actitud, según la cual los motivos morales necesitan en el sujeto al igual que los estímulos. De este modo, en sentido propio es un absurdo, un sentido meramente analógico, y sirve sólo para expresar una capacidad (no receptividad) para la que no tenemos nombre"<sup>47</sup>.

No obstante, el Kant más maduro se va a seguir valiendo del término sentimiento, si bien con mucha frecuencia recuerda que el que pueda tener cabida en la moral ha de ser un sentimiento radicalmente diferente de los demás, y, ante todo, posterior a la ley y no previo a ésta.

La causa de que Kant se esfuerce por introducir en su filosofía moral un sentimiento originado por la ley estriba en que sólo así podrá ésta ser motriz, efectivamente productora de conducta no sólo por ella regulada sino también y sobre todo por ella motivada. En otros términos, Kant necesita mostrar que y cómo la ley moral deviene motor o resorte de los actos de un ser que, como el hombre, no obstante su racionalidad, está afectado sensiblemente.

Es este un problema cuyo planteamiento y solución por Kant no podemos estudiar aquí. Nos limitaremos a subrayar cómo en numerosos textos de nuestro autor se advierte su conciencia de que, por un lado, la ley para ser motriz o eficaz,

<sup>47</sup> "wäre es ein wirkliches Gefühl (proprie), so würde die necessitation pathologisch seyn; die causae impulsivae wären nicht motiva sondern stimuli; nicht die bonitæet, sondern das iucundum würde uns bewegen. Also ist der sensus moralis nur per analogiam so genannt und soll nicht Sinn, sondern Gesinnung heissen, nach welcher die moralische Motiven in dem Subjekt eben so wie stimuli necessitiren. Es ist also in sensu proprio ein Unding, ein blos analogon sensus und dienet nur, ein Vermögen (nicht receptivitaet), wovon wir keinen Nahmen haben, auszudrücken" (Rflx. 5448, XVIII 185, ca. 1776-78).

esto es, para ser resorte, ha de producir un cierto sentimiento, el de respeto por ella misma, pero, por otro, ello no ha de suponer menoscabo alguno de su pureza racional ni introducir mediación o condición sensible alguna en la determinación de la voluntad<sup>48</sup>. Así, nuestro autor escribe: "... También hemos mostrado más arriba cómo ni el miedo ni la inclinación, sino solamente el respeto a la ley es el resorte que puede dar a la acción un valor moral" (GMS 78)<sup>49</sup>.

En otras ocasiones, sin embargo, vacila un tanto ante la afirmación de que el sentimiento de respeto por la ley, y no la ley misma, es el resorte buscado, y escribe que el resorte o "Triebfeder" moral ha de ser "la propia ley, en virtud del respeto que ésta infunde" (TP 14 n.)<sup>50</sup>. Esas vacilaciones son claras en este otro texto: "La ley moral, pues, así como es fundamento formal de determinación de la acción mediante la razón pura práctica <...> es también fundamento subjetivo de determinación, es decir, motor para esa acción, porque tiene influjo sobre la sensibilidad del sujeto y produce un sentimiento que fomenta el influjo de la ley sobre la voluntad. Aquí no precede en el sujeto sentimiento alguno <...> Pues esto es imposible, porque todo sentimiento es sensible; el motor de la intención moral debe, empero, estar libre de toda condición sensible <...> Y así el respeto hacia la ley no es motor para la moralidad, sino que es la moralidad misma, considerada subjetivamente como motor, porque la razón pura práctica, al echar por tierra todas las pretensiones del amor a sí mismo <...> proporciona autoridad a la ley que sola tiene ahora influjo" (KpV 112-113)<sup>51</sup>.

## 2.2 El principio heterónomo de la perfección

### 2.2.1 Noción empírica de perfección

<sup>48</sup> Y mucho menos en la constitución o fundamentación de la ley, como en opinión de Kant sucede con el sentimiento moral de Hutcheson.

<sup>49</sup> "... wie weder Furcht, noch Neigung, sondern lediglich Achtung fürs Gesetz diejenige Triebfeder sei, die der Handlung einen moralischen Wert geben kann" (GMS 440). Parecidamente, tenemos en otra ocasión que "Achtung fürs moralische Gesetz ist also die einzige <...> moralische Triebfeder" (KpV 78).

<sup>50</sup> "das Gesetz selbst durch die Achtung, die es einflösst" (TP 282 Anm.).

<sup>51</sup> "Das moralische Gesetz also, so wie es formaler Bestimmungsgrund der Handlung ist <...> so ist es auch subjektiver Bestimmungsgrund, d.i. Triebfeder, zu dieser Handlung, indem es auf die Sinnlichkeit des Subjekts Einfluss hat, und ein Gefühl bewirkt, welches dem Einflusse des Gesetzes auf den Willen beförderlich ist. Hier geht kein Gefühl im Subjekt vorher <...> Denn das ist unmöglich, weil alles Gefühl sinnlich ist; die Triebfeder der sittlichen Gesinnung aber muss von aller sinnlichen Bedingung frei sein <...> und so ist die Achtung fürs Gesetz nicht Triebfeder zur Sittlichkeit, sondern sie ist die Sittlichkeit selbst, subjektiv als Triebfeder betrachtet, indem die reine praktische Vernunft dadurch, dass sie der Selbstliebe <...> alle Ansprüche abschlägt, dem Gesetze, das jetzt allein Einfluss hat, Ansehen verschafft" (KpV 75-76).

§12. Cuando nuestro autor ofrece rápidas enumeraciones de los principios prácticos heterónomos la perfección figura siempre como uno de ellos, según hemos podido comprobar (cfr. §9), tanto en GMS como en KpV: de "Vollkommenheit" se habla en GMS 410 y en KpV 64, por ejemplo, como un principio heterónimo más. Sin embargo, en textos más detallados acerca de la noción y tipos de heteronomía la perfección ocupa un lugar privilegiado en el esquema de la heteronomía ofrecido por Kant: la noción de perfección, paralelamente a la de felicidad, título común a todo principio heterónimo empírico, proporciona la característica común y fundamental de los principios heterónomos racionales; así, leemos: "Todos los principios que pueden adoptarse desde este punto de vista <el de la heteronomía> son, o *empíricos*, o *racionales*. Los *primeros*, derivados del principio de la *felicidad* <...> los *segundos*, derivados del principio de la *perfección*, se asientan, o en el concepto racional de la misma, como efecto posible, o en el concepto de una perfección independiente —la voluntad de Dios— como causa determinante de nuestra voluntad" (GMS 80)<sup>52</sup>.

Como acabamos de ver, Kant distingue dos principios prácticos basados en el concepto de perfección, el cual es, a su vez, doble: nuestro autor habla por un lado de una noción ontológica y por otro de una noción teológica de perfección.

En efecto, Kant se refiere en una ocasión a "el concepto ontológico de la *perfección*" (GMS 81)<sup>53</sup>, probablemente para distinguirlo del concepto teológico de perfección, del cual se extrae un principio heterónimo, el teológico, distinto del que vamos a estudiar ahora. Mientras que el de perfección teológica es "el concepto de una perfección independiente (la voluntad de Dios)" (GMS 80)<sup>54</sup>, con base en el cual se intenta "derivar la moralidad de una voluntad divina perfectísima" (GMS 81)<sup>55</sup>, la perfección ontológica puede ser caracterizada como "la mayor suma útil para nosotros" (GMS 81)<sup>56</sup>.

La noción práctica ontológica de perfección es un tanto vaga e indeterminada, como el propio Kant dice, y por ello prácticamente inutilizable<sup>57</sup>. Tal indeterminación, con todo, no deja de ser una característica positiva del de la

<sup>52</sup> "Alle Prinzipien, die man aus diesem Gesichtspunkte nehmen mag, sind entweder *empirisch* oder *rational*. Die ersten, aus dem Prinzip der *Glückseligkeit*, <...> die zweiten, aus dem Prinzip der *Vollkommenheit*, entweder auf den Vernunftbegriff derselben als möglicher Wirkung, oder auf den Begriff einer selbständigen Vollkommenheit (den Willen Gottes) als bestimmende Ursache unseres Willens gebaut" (GMS 441-442).

<sup>53</sup> "der ontologische Begriff der *Vollkommenheit*" (GMS 443).

<sup>54</sup> "der Begriff einer selbständigen Vollkommenheit (der Wille Gottes)" (GMS 442).

<sup>55</sup> "sie von einem göttlichen allervollkommensten Willen abzuleiten" (GMS 443).

<sup>56</sup> "die für uns schickliche grösste Summe" de realidad (GMS 443). O también como "die Tauglichkeit oder *Zulänglichkeit* eines Dinges zu allerlei Zwecken" (KpV 41).

<sup>57</sup> En palabras de Kant, "leer, unbestimmt, mithin unbrauchbar <...>, um in dem unermesslichen Felde möglicher Realität die für uns schickliche grösste Summe auszufinden" (GMS 443).



perfección comparado con los otros principios heterónomos, los eudemónicos, en los que su formulación misma delata su índole extra-moral; ello es "porque éste <el o los principios de la perfección>, al menos, alejando de la sensibilidad y trasladando al tribunal de la razón pura la decisión de la cuestión, aun cuando nada decide éste tampoco, conserva, sin embargo, sin falsearla la idea indeterminada —de una voluntad buena en sí— para más exacta y precisa determinación" (GMS 82)<sup>58</sup>.

A continuación vamos a intentar perfilar, siempre con base en textos de Kant, el contenido de esa idea práctica no teológica de perfección; en el curso de ese intento trataremos de mostrar que la superación de esa indeterminación del concepto de perfección pone a nuestro autor ante la alternativa de o bien hacer del supuesto principio supremo de la moralidad en él basado un principio circular, que es lo que sucede si se observa más de cerca el de la perfección como un principio de la razón pura, o bien ver en él, pese a lo que Kant indica en el último texto citado, un principio práctico de base no racional sino empírica.

En otros términos: la racionalidad del principio de la perfección ha de ser o una racionalidad pura, y en ese caso tal principio resulta ser circular, o una racionalidad empírica, lo que, dado que estamos en el terreno práctico, significa que en última instancia la voluntad determinada con arreglo a ese principio lo está empíricamente. Es esta segunda parte de la mencionada alternativa la que a continuación vamos a exponer.

Esa exposición ha de comenzar tomando clara conciencia de que nuestro autor en varias ocasiones presenta expresamente el de la perfección como un principio práctico racional, pero simultáneamente hemos de prestar atención a qué tipo de racionalidad es esa.

Por lo pronto, acabamos de ver cómo Kant afirma que el principio de la perfección conduce la cuestión de la moralidad al tribunal de la razón pura (cfr. GMS 443). Tal tesis, sin embargo, no expresa la auténtica opinión de Kant al respecto, o sólo puede pensarse que lo hace si se lee ese texto a la luz de lo que en otras ocasiones dice el propio Kant acerca de la circularidad o tautología que un posible principio racional puro de la perfección inevitablemente esconde.

En efecto, muy poco después la racionalidad que subyace al principio de la perfección es caracterizada de modo muy distinto: "Ya sea que el objeto determine la voluntad <...> por la razón dirigida a los objetos de nuestra voluntad posible en general, en el principio de la perfección..." (GMS 82)<sup>59</sup>. Que la racionalidad de que aquí se trata es muy otra que la pura es puesto de manifiesto ya por la mención de que la razón está ahí referida a objetos de la voluntad: para Kant ello significa que son esos objetos, y no la razón como tal, los fundamentos de determinación de la

<sup>58</sup> "weil da er wenigstens die Entscheidung der Frage von der Sittlichkeit ab und an den Gerichtshof der reinen Vernunft zieht, ob er gleich hier nichts entscheidet, dennoch die unbestimmte Idee (eines an sich guten Willens) zur näheren Bestimmung unverfälscht aufbehält" (GMS 443).

<sup>59</sup> "Es mag nun das Objekt vermittelt der auf Gegenstände unseres möglichen Wollens überhaupt gerichteten Vernunft, im Prinzip der Vollkommenheit, den Willen bestimmen ..." (GMS 444).

voluntad, de modo que el origen de la practicidad no reside ahí en la mera o pura razón, antes bien, hay que buscarlo en la instancia que haga a la voluntad poner en marcha la conducta en pos de los objetos o una materia del querer, instancia que para nuestro autor no es en definitiva otra que la inclinación, el deseo o como quiera que llamemos al motor empírico de nuestra conducta. La razón a esos objetos referida no es en realidad práctica, pues no residen en ella ni ella proporciona los fundamentos de determinación de la voluntad, sino que su cometido en la acción se limita a encontrar y proponer los medios más aptos para la satisfacción de la inclinación, la cual es quien en realidad proporciona los auténticos motores de la conducta empíricamente interesada.

La comprensión de la cuestión que estamos estudiando es facilitada por la consideración de en qué marco se encuentra el último texto que hemos aducido: con él Kant está exponiendo el segundo de los modos en que puede determinarse la voluntad que lo hace heterónomamente, y el primero de esos dos modos acaba de ser formulado por Kant en estos términos: "Ya sea que el objeto determine la voluntad por medio de la inclinación, como sucede en el principio de la propia felicidad..." (GMS 82)<sup>60</sup>. La oposición que parece existir entre el modo de determinarse la voluntad aquí reseñado y el expuesto en el primer texto, es decir, entre la inclinación y la razón como mediadoras de esa determinación en uno y otro caso, no es en realidad muy grande, sino, desde un punto de vista práctico, de hecho irrelevante, como también lo es, por tanto, la diferencia entre los principios heterónomos empíricos, tomados de la felicidad, y los tomados de la perfección y, al parecer, pero sólo al parecer, racionales.

En efecto, paralelamente a cómo, según hemos intentado mostrar, estos últimos no son racionales en el único sentido que aquí verdaderamente importa, el práctico, cabe decir, por otra parte, que los principios eudemónicos son no menos "racionales" que los de la perfección y que, en verdad, no hay diferencia alguna relevante prácticamente entre unos y otros: en esos principios eudemónicos también ha de actuar la razón como mediadora entre la experimentación por parte del sujeto de los impulsos procedentes de la inclinación y la efectiva conducta de éste en pos de la satisfacción de esa inclinación, pues de lo contrario no cabría hablar de auténtica conducta humana y por ello tampoco de principios prácticos. En efecto, siempre que hay conducta en sentido propio, actos específicamente humanos, la acción está mediada por la razón y no es la mera inclinación la que por sí, inmediata e irresistiblemente, sin que su impulso sea por así decir recogido y encauzado en una máxima, esto es, en un principio racional, nos inclina a obrar.

La supuesta diferencia entre el o los principios de la felicidad y el o los de la perfección queda así difuminada, hasta, en rigor, desaparecer: los primeros son más racionales de lo que parece y los segundos menos, dado que en los primeros sí que interviene la razón en cierto sentido dirigiendo pero en realidad —en sentido práctico— sirviendo a la inclinación, y en los segundos la racionalidad que está en

<sup>60</sup> "Es mag nun das Objekt vermittelt der Neigung, wie beim Prinzip der eigenen Glückseligkeit <...> den Willen bestimmen..." (GMS 444).

juego de ningún modo es pura, esto es, en ellos la razón como tal, como mera o pura razón, no es práctica, sino que el resorte último de la acción reside, al igual que en los principios eudemónicos, en la inclinación, en el placer que ciertos objetos producen o prometen al sujeto afectado empíricamente.

Precisamente por ello, tanto los de la felicidad como los de la perfección, si no son circulares, son principios de la heteronomía de la voluntad, como el propio Kant observa una vez más cuando a continuación de los dos últimos textos citados señala y subraya el denominador común de esos dos tipos de principios: "...resulta que la voluntad no se determina nunca a sí misma *inmediatamente* por la representación de la acción, sino sólo por los motores que actúan sobre la voluntad en vista del efecto previsto de la acción <...> es siempre *mera heteronomía* de la voluntad; la voluntad no se da a sí misma la ley, sino que es un impulso extraño el que le da la ley por medio de una naturaleza del sujeto, acorde con la receptividad del mismo" (GMS 82-83)<sup>61</sup>.

Así, podemos concluir que en realidad no hay ninguna diferencia relevante desde el punto de vista práctico, esto es, desde el punto de vista de qué es lo que en última instancia determina a la voluntad, entre la heteronomía de la felicidad y la de la perfección, pues ambas son al cabo heteronomía, esto es, en definitiva, como veremos (cfr. §17), determinación de nuestra voluntad por instancias empíricas, por mor de los objetos del deseo, sea cual sea el cometido de la razón en la búsqueda de los medios para satisfacer este último.

### 2.2.2 *Noción circular de perfección*

§13. Como anunciábamos más arriba (cfr. §12), el principio heterónomo basado en una noción no teológica de perfección resulta ser, en el caso de que sea considerado como un principio propia o puramente racional, un principio circular, y por ello no apto para contener o expresar el fundamento del orden moral.

En efecto, si la perfección mentada en el principio en cuestión no es ya moral no puede dejar de ser empírica, y en ese caso no es posible extraer de o apoyar en ella el fundamento de la moralidad, y ese principio se reduce entonces al de la felicidad, como acabamos de ver, y si la noción de perfección es ya moral la pretensión de extraer la moralidad de la perfección o de apoyar aquélla en ésta como en su fundamento es necesariamente circular.

Contra ese peligro de caer en una fundamentación circular de la moralidad —al que nos expone el esfuerzo por evitar asignarle bases empíricas cuando va acompañado no de la conciencia de que sólo en la autonomía de la razón puede encontrarse un fundamento para el orden moral, sino del intento de derivar la

<sup>61</sup> "...so bestimmt sich der Wille niemals *unmittelbar* selbst durch die Vorstellung der Handlung, sondern nur durch die Triebfeder, welche die vorausgesehene Wirkung der Handlung auf den Willen hat <...> es ist immer nur *Heteronomie* des Willens, der Wille gibt sich nicht selbst, sondern ein fremder Antrieb gibt ihm mittelst einer auf die Empfänglichkeit desselben gestimmten Natur des Subjekts das Gesetz" (GMS 444).

moralidad de conceptos o instancias distintos de ella, como la voluntad divina o ahora la noción de perfección— nos advierte Kant en los siguientes términos: "...y aunque <el concepto ontológico de perfección> al distinguir específicamente de cualquier otra la realidad <la moralidad> de que se trata aquí tenga una inclinación inevitable a dar vueltas en círculo y no pueda por menos de suponer tácitamente la moralidad que debe explicar" (GMS 82)<sup>62</sup>.

En las reflexiones manuscritas de nuestro autor encontramos otros textos en los que también se puede basar la exclusión del principio de la perfección como el supremo de la moralidad por ser tautológico<sup>63</sup>. Si ser perfecto equivale a ser moral, siguiendo el principio que me invite a alcanzar la perfección llegaré sin duda a ser moral, pero ese principio no aclarará el significado del término "moral" ni proporcionará el fundamento de ese orden, sino que los da por supuesto, y sólo desde su presuposición tiene sentido, por lo que quien crea ver en él una aclaración del sentido o una fundamentación de la validez de la moralidad incurrirá en un círculo vicioso.

Kant es más claro aún en este otro texto: "la proposición «perfecciónate» es tautológica. Se quiere saber en qué consiste la perfección que es el objeto del imperativo categórico. La perfección moral es la condición sólo bajo la cual cualquier otra puede llamarse perfección. Ahora bien, quiero saber en qué consiste. Es una perfección de la voluntad, pero ¿en qué?"<sup>64</sup>; en efecto, si sucede que si no sé en qué consiste o en qué se fundamenta la moralidad no sé lo propio de la perfección, resulta imposible que ésta sea la base de la primera, y más bien sucederá a la inversa: sólo desde una noción de moralidad ya aclarada y fundamentada podrá formularse una noción de perfección valedera y utilizable en el terreno ético, una utilización que, entonces, de ningún modo podrá estribar en constituir o apuntar al fundamento del orden moral.

La perfección, en efecto, ocupa un importante lugar entre las nociones de que Kant se vale, ya que no para fundamentar, sí para desarrollar y exponer en concreto su filosofía moral. No podemos detenernos en mostrarlo con detalle, sino que nos limitaremos a aludir a que Kant articula en torno a la noción de perfección todos los deberes hacia sí mismo (cfr. MdS 387) y a que es su calidad de concreción de la noción de perfección moral lo que lleva a Kant a introducir en o, más exactamente, a hacer culminar su filosofía moral con el estudio de la idea de

<sup>62</sup> "...so sehr er <...>, um die Realität, von der hier die Rede ist, spezifisch von jeder anderen zu unterscheiden, einen unvermeidlichen Hang hat, sich im Zirkel zu drehen, und die Sittlichkeit, die er erklären soll, insgeheim vorauszusetzen, nicht vermeiden kann" (GMS 443).

<sup>63</sup> Uno de ellos dice así: "Der Satz: «perfecciónate», wenn er so viel sagen soll als: «sey gut, mache dich der Glückseligkeit würdig, sey ein guter Mensch, nicht ein bloß glücklicher», kann als das principium der Ethic angesehen werden" (Rflx. 7268, XIX 298, 1780-1789).

<sup>64</sup> "Der Satz «perfecciónate» ist tautologisch. Man will wissen, worin die Vollkommenheit bestehe, die das Object des Categorischen imperativs ist. Die moralische Vollkommenheit ist die Bedingung, unter der alle andere allein Vollkommenheit heissen kann. Nun will ich wissen, worin sie besteht. Sie ist eine Vollkommenheit des Willens, aber worin?" (Rflx. 7254, XIX 295, 1780-89).

santidad (cfr. KpV 127 n.)<sup>65</sup>, así como a recordar que es la necesidad de hacer pensable el logro por parte del hombre de la perfección moral lo que induce a Kant a postular nada menos que la inmortalidad del alma (cfr. KpV 122).

### 2.3 El principio heterónomo teológico

#### 2.3.1 Presentación general

§14. Hemos visto anteriormente (cfr. §9) cómo Kant situaba entre los principios heterónomos y, por tanto, sólo pretendidamente morales, uno teológico. Las referencias de nuestro autor al mismo, por lo general muy breves y poco detalladas, pueden dividirse en dos grupos: aquellas que presentan al principio teológico como un tipo de los principios heterónomos de la perfección y las que, al menos explícitamente, no hacen mención de esa última noción.

Cuando la voluntad divina es considerada fundamento del orden moral por mor de su perfección estamos en efecto ante otra variante del principio heterónomo de la perfección, la que, en palabras de Kant, se asienta "en el concepto de una perfección independiente —la voluntad de Dios— como causa determinante de nuestra voluntad" (GMS 80)<sup>66</sup>. En KpV Kant es algo más explícito acerca de qué entiende por perfección en este contexto: "La suprema perfección en *sustancia*, es decir, Dios, por consiguiente exterior (considerada en el punto de vista práctico), es la suficiencia de este ser para todos los fines en general" (KpV 65)<sup>67</sup> y la heteronomía basada en la perfección divina tiene lugar "si nos han de ser previamente dados fines, en relación con los cuales el concepto de la *perfección* (perfección interna en nosotros mismos, o externa en Dios), puede ser el único fundamento de determinación de la voluntad" (KpV 65)<sup>68</sup>.

Por lo que hace al segundo modo de caracterizar la heteronomía teológica, vemos cómo nuestro autor se refiere al "temor de Dios" (GMS 42)<sup>69</sup> como razón para aceptar la ley que la "teología" (GMS 42)<sup>70</sup> como fuente de principios

---

<sup>65</sup> Cfr. también KpV 128

<sup>66</sup> "auf den Begriff einer selbständigen Vollkommenheit (den Willen Gottes) als bestimmende Ursache unseres Willens" (GMS 441-442).

<sup>67</sup> "Die höchste Vollkommenheit in *Substanz*, d.i. Gott, folglich äusserliche, (in praktischer Absicht betrachtet,) ist die Zulänglichkeit dieses Wesens zu allen Zwecken überhaupt" (KpV 41).

<sup>68</sup> "Wenn nun also uns Zwecke vorher gegeben werden müssen, in Beziehung auf welche der Begriff der *Vollkommenheit* (einer inneren, an uns selbst, oder einer äusseren, an Gott,) allein Bestimmungsgrund des Willens werden kann" (KpV 41).

<sup>69</sup> "Gottesfurcht" (GMS 410).

<sup>70</sup> "Theologie" (GMS 410).

prácticos propone. Lo que en ese caso determina o mueve a la voluntad es la "intención de provecho en otro mundo" (GMS 43 n.)<sup>71</sup>. En virtud de este principio heterónomo la voluntad divina deviene norma para la nuestra a causa del placer que promete a quien se pliegue a sus dictados (cfr. KpV 64). En general, el origen de la heteronomía de la voluntad es teológico "cuando como objeto de nuestra voluntad hemos tomado la acomodación con la suya < la de Dios >, sin que preceda a la idea de esa voluntad divina ningún principio práctico independiente" (KpV 65)<sup>72</sup>.

Más abajo (cfr. §17) estudiaremos la reducción de los principios heterónomos racionales a los empíricos, haciendo hincapié en la de los basados en una noción ya ontológica ya teológica de perfección, por lo que ahora no se someterá a consideración crítica el principio heterónomo teológico en su calidad de subtipo o variante del principio heterónomo de la perfección, sino que nos centraremos en lo específico del principio heterónomo teológico como tal, concretamente en el estudio de la noción de voluntad de Dios en que se basa.

Esa noción o es moral o no lo es. Si es moral, el principio heterónomo teológico será tautológico; si no lo es, ese principio será incapaz de cumplir la tarea que a desempeñar aspira, la de expresar el fundamento del orden moral. Así, tanto en uno como en otro caso, no es posible dotar a la moralidad de una base teológica: en el primer caso, esa base no sería en realidad teológica, en el segundo, no sería moral, y tampoco lo sería lo en ella basado.

Ambos puntos de vista o líneas de crítica, que nosotros vamos a estudiar por separado, son expuestos por nuestro autor del modo siguiente: no es posible derivar la moralidad de la voluntad divina "no sólo porque no podemos intuir la perfección divina, y sólo podemos deducirla de nuestros conceptos, entre los cuales el principal es el de la moralidad, sino porque si no hacemos esto —y hacerlo sería cometer un círculo grosero en la explicación— no nos queda más concepto de la voluntad divina que el que se deriva de las propiedades de la ambición y el afán de dominio, unidas a las terribles representaciones de la fuerza y la venganza, las cuales habrían de formar el fundamento de un sistema de las costumbres directamente opuesto a la moralidad" (GMS 81)<sup>73</sup>.

<sup>71</sup> "Absicht auf irgend einen Vorteil in <...> einer andern Welt" (GMS 411 Anm.).

<sup>72</sup> "wenn Einstimmung mit ihm <con la voluntad de Dios>, ohne vorhergehendes von dessen Idee unabhängiges praktisches Prinzip, zum Objekte des Willens genommen worden" (KpV 41).

<sup>73</sup> "nicht bloss deswegen, weil wir seine <de la voluntad divina> Vollkommenheit doch nicht anschauen, sondern sie von unseren Begriffen, unter denen der der Sittlichkeit der vornehmste ist, allein ableiten können, sondern weil, wenn wir dieses nicht tun (wie es denn, wenn es geschähe, ein grosser Zirkel im Erklären sein würde), der uns noch übrige Begriff seines Willens aus den Eigenschaften der Ehr- und Herrschbegierde, mit den furchtbaren Vorstellungen der Macht und des Racheifers verbunden, zu einem System der Sitten, welches der Moralität gerade entgegengesetzt wäre, die Grundlage machen müsste" (GMS 443).

### 2.3.2 La moral teológica como tautológica

§15. Si la noción de voluntad divina a la que remite es moral, el principio heterónomo teológico ya no será en realidad heterónomo, pues es imposible que lo sea si la voluntad en que se basa es moral, pero dejará de ser heterónomo al precio de convertirse en un principio circular o tautológico: equivaldría a afirmar que hemos de seguir o cumplir la voluntad de Dios por tratarse ésta de una voluntad moral, pero sin haber mostrado en qué consiste que una voluntad en general sea moral, que la voluntad de Dios sea moral ni por qué o cómo una voluntad moral es ley para nosotros, esto es, sin haber mostrado en qué se basa la validez para o sobre nosotros de los principios morales, lo cual es lo que los principios heterónomos, y entre ellos el teológico, aspiran a hacer, luego no pueden dar por supuesto.

El principio teológico en su formulación "hay que seguir la voluntad de Dios porque es moral" estaría dando por supuesto, tomando como demostrado, lo por demostrar, a saber, que ya sabemos en qué consiste el que una voluntad sea moral, ya que sólo desde ese saber, que hemos de alcanzar o fundamentar, puede tener sentido caracterizar a la voluntad divina como moral. Dicho de otro modo: la caracterización como divina de la voluntad en que se basa el principio heterónomo teológico en la formulación que acabamos de proponer resulta superflua de cara a desempeñar la función que ese principio aspira a cubrir —fundamentar la moral— porque la razón que está avalando al principio así formulado es que se basa en una voluntad moral, no que se basa en una voluntad divina, y la verdad de la afirmación "sólo una voluntad moral puede basar un principio moral" es tautológica, luego irrelevante.

Si la voluntad divina es moral, y por ello fuente de reglas éticas para nuestra conducta, el principio teológico correspondiente es circular (cfr. GMS 443), pues, en efecto, lo es derivar lo supuestamente derivado, la moralidad, de una instancia, la divinidad u omniperefección de una voluntad, que en realidad es la misma que se pretendía derivar de ella: la derivación de la moralidad a partir de la moralidad (y a no otra cosa equivale el intento de derivar la moralidad de la voluntad divina en tanto que moral) no es en verdad derivación alguna, y si sin embargo se pretende que sí lo es se incurre en un modo circular de argumentar. Si se presenta la voluntad divina como origen o fundamento de la moral por su índole de divina, o por cualquier otra índole que poseyese, pero siempre que esa supuesta originación no esté regida o gobernada por la ley moral<sup>74</sup>, no se da ese círculo, pero lo derivado ya no será necesariamente un principio moral, luego en esa voluntad no puede residir el fundamento de la moralidad.

Que no es posible concebir una voluntad divina apta para extraer de ella principios morales más que echando mano de nuestras ideas previas acerca de la

---

<sup>74</sup> En la forma, por ejemplo, de que llevase a aceptar un principio inuniversalizable o empíricamente condicionado emanado de esa voluntad, y por proceder de ella, como el supremo en el orden práctico.

moralidad, ideas que no hemos extraído de la consideración de la voluntad divina, (antes bien, las aplicamos a ésta para darle entrada en el ámbito de la moralidad) y que por lo tanto han de ser conocidas y estar fundamentadas independientemente de su supuesto origen en la voluntad divina, es un punto en el que Kant gusta de insistir. Sus textos más detallados y claros al respecto pertenecen a la época más tardía de su pensamiento, y son probablemente los siguientes.

En uno de los trabajos previos a MdS leemos: "La idea de la legislación es en efecto o inmanente o transcendente. La primera es la que puede proceder de los hombres, la otra la que sólo puede proceder de un autor moral del hombre (y de la naturaleza en general) cuya voluntad es para nosotros una ley de modo absoluto. Ahora bien, dado que podemos hacernos un concepto de un autor como ser moral sólo si podemos hacernos un concepto de su voluntad con las leyes de la moralidad que el hombre se prescribe a sí mismo y por tanto sólo en la medida en que la legislación es inmanente, la idea de una legislación moral que sin embargo no debe ser pensada como autonomía de la razón humana es transcendente, es decir, va más allá de todos nuestros conceptos, y nuestro conocimiento teórico de la misma es nulo"<sup>75</sup>.

Esto es: en general, todo conocimiento acerca de la esfera de lo trascendente ha de ser extraído de la de lo inmanente —de lo contrario, si dispusiésemos de un acceso cognoscitivo directo a lo trascendente, ello ya no sería tal—, por lo que sólo circularmente puede afirmarse que la segunda es iluminada por la primera. La aplicación de tal doctrina a la cuestión que nos ocupa lleva a la siguiente consideración: no tenemos otro conocimiento de la voluntad divina como voluntad moral que el que podamos extraer de la consideración de cuándo y por qué es moral una voluntad en general, divina o no, por ejemplo y ante todo la nuestra, por lo que de nada sirve para fundamentar la moral atribuir la condición de divina a la voluntad moral por excelencia; nada podemos sacar o extraer de la voluntad divina de cara a la fundamentación de la moral que no hubiésemos introducido nosotros en ella previamente, por lo que la pretensión de que la extracción o derivación de un principio moral a partir de esa voluntad se revela, si con ello se aspira a fundamentarlo, como circular<sup>76</sup>.

<sup>75</sup> "Die Idee der Gesetzgebung ist nämlich entweder immanent oder transcendent. Die erste ist die von Menschen die andere die nur von einem moralischen Urheber des Menschen (und der Natur überhaupt) dessen Wille für uns schlechthin Gesetz ist herühren kann. Da wir nun von einem Urheber als moralischem Wesen uns nur dadurch einen Begriff machen können, dass wir uns seinen Willen als mit den Gesetzen der Moralität die der Mensch sich selber vorschreibt also nur so fern als die Gesetzgebung immanent ist einen Begriff machen können so ist die Idee einer moralischen Gesetzgebung die doch nicht als Autonomie der menschlichen Vernunft gedacht werden soll transcendent, d.i. sie übersteigt alle unsere Begriffe und unser theoretisch Erkenntnis derselben ist nichts" (Vorarbeiten zur Tugendlehre 395).

<sup>76</sup> Idéntico en lo sustancial es el contenido de este otro texto: "was meine Freiheit betrifft, so habe ich, selbst in Ansehung der göttlichen, von mir durch blosser Vernunft erkennbaren Gesetze, keine Verbindlichkeit, als nur so fern ich dazu selber habe meine Beistimmung geben können (denn durchs Freiheitsgesetz meiner eigenen Vernunft mache ich mir allererst einen Begriff vom göttlichen Willen)" (ZfF 350 Anm.). Nuestro autor aplica la doctrina que acabamos de exponer también a su interpretación ética de la religión: "Selbst der Heilige des Evangelii muss zuvor mit unserem Ideal der sittlichen Vollkommenheit verglichen werden, ehe man ihn dafür erkennt; auch sagt er von sich selbst: was nennt ihr mich (den ihr sehet) gut? niemand ist gut



### 2.3.3 La moral teológica como empírica

§16. Acabamos de estudiar la crítica de Kant al principio heterónomo teológico basado en una noción moral de voluntad divina; para Kant lo inaceptable de ese principio no es que no sea moral, pues lo es, sino el hecho de que su índole de circular le imposibilita desempeñar el papel de principio supremo de la moralidad y, como supremo, no basado en ninguno anterior o más alto. En cambio, cuando la noción de voluntad divina que subyace al principio heterónomo teológico no es moral, tampoco lo será el principio correspondiente: si la noción que basa el principio heterónomo teológico no es moral, si la voluntad divina es para nosotros fuente de obligaciones no por ser moral, sino por ser divina, los únicos motivos que en opinión de Kant abonan su pretensión de regir nuestra conducta son de índole empírica, reducibles a la felicidad, y por ello carentes de la necesidad objetiva sólo en la cual es posible basar una obligación moral.

La crítica a que Kant somete a la tesis de que la voluntad de Dios es ley o fuente de leyes para la nuestra por ser precisamente la voluntad de Dios, prescindiendo de su índole moral, estriba en la reducción del principio práctico apoyado en esa tesis al principio heterónomo empírico según el cual son los objetos que producen o prometen más placer, o menos displacer, los que pueden y deben servir a nuestra voluntad de fundamentos de su determinación; esto es, la moral teológica no circular se revela al examen crítico como una moral de tipo empírico, eudemónico.

Así, Kant escribe: "Ahora bien, aunque pusiesen ellos <los filósofos que no repararon en que sólo la autonomía de la voluntad proporciona el principio supremo de la moralidad> ese objeto de placer, que debía proporcionar el supremo concepto del bien <...> en la voluntad de Dios, siempre era su principio heteronomía y tenían inevitablemente que tropezar con condiciones empíricas para una ley moral" (KpV 96)<sup>77</sup> y, concretando más, "la voluntad de Dios, cuando como objeto de nuestra voluntad hemos tomado la acomodación con la suya, sin que preceda a la idea de esa voluntad divina ningún principio práctico independiente, no puede ser causa motora de la voluntad más que porque esperamos de ahí la

---

(das Urbild des Gutes) als der einige Gott (den ihr nicht sehet). Woher haben wir aber den Begriff von Gott als dem höchsten Gut? Lediglich aus der *Idee*, die die Vernunft a priori von sittlicher Vollkommenheit entwirft" (GMS 408-409).

<sup>77</sup> "Nun mochten sie diesen Gegenstand der Lust, der den obersten Begriff des Guten abgeben sollte ... im Willen Gottes setzen, so war ihr Grundsatz allemal Heteronomie, sie mussten unvermeidlich auf empirische Bedingungen zu einem moralischen Gesetze stossen" (KpV 64).

*felicidad*<sup>78</sup> (KpV 65)<sup>78</sup>.

Vemos en ese último texto cómo introduce una diferencia esencial en la índole de la heteronomía teológica la circunstancia de que la aceptación de la voluntad divina como fuente de normas esté o no mediada o regulada por un principio moral: si lo está, no habría ningún obstáculo para en efecto aceptar la concordancia de una máxima cualquiera con los principios procedentes de la voluntad divina como criterio de la corrección moral de esa máxima, sólo que en ese caso no cabría decir que la voluntad divina es la fuente primera de la moralidad de las normas, pues no puede ser fuente primera de normas la que es fuente de ellas sólo en tanto en cuanto concuerda a su vez con otra norma más alta; si no lo está, su aceptación nos coloca fuera de la esfera moral, pues podría suceder, nada lo impediría a priori, que de la voluntad divina procediesen máximas inuniversalizables que sin embargo tuviésemos que aceptar como morales, lo que estaría en patente contradicción con los más elementales datos de la conciencia moral vulgar tal como Kant los recoge e interpreta.

Es más, como muestra el examen de los textos que nuestro autor dedica a esta cuestión, el que la voluntad divina considerada al margen de la moral aceptase o incluso exigiese máximas carentes de todo contenido moral positivo, y aun contrarias a la moral, es para nuestro autor no sólo una hipótesis de trabajo sino lo que él parece que considera más probable que suceda. La noción extra-moral de Dios con la que Kant opera es la de un remunerador al que no importa el mérito intrínseco de los sujetos a quienes premia o castiga, sino sólo, o ante todo, que le rindan homenaje externamente con acciones o incluso sólo con ritos y ofrendas compatibles con cualquier clase de índole moral de su conducta.

En correspondencia, los sujetos cuyas máximas se rigen por este tipo de principio heterónomo al cumplir la voluntad de Dios no buscan sino atraer para sí la benevolencia o aplacar la ira de la divinidad al objeto de disfrutar del premio o evitar el castigo prometidos por la misma para esta vida o, más frecuentemente, para la otra (cfr. GMS 411 n.).

Es claro que para nuestro autor el temor al castigo es cualquier cosa menos un resorte moral, y que aun en el caso de que lo que nos moviese a plegarnos a la voluntad divina fuese un motor más positivo, amable o elevado, pero siempre extra-moral (en consonancia con el hecho de que, como continuamente estamos suponiendo, la voluntad divina fuese digna de obediencia por ser divina, independientemente de que fuese moral o no), seguiríamos en el terreno de la legislación que, por externa, de ninguna manera es moral<sup>79</sup>.

<sup>78</sup> "der Wille Gottes, wenn Einstimmung mit ihm, ohne vorhergehendes von dessen Idee unabhängiges praktisches Prinzip, zum Objekte des Willens genommen worden, nur durch die Glückseligkeit, die wir davon erwarten, Bewegursache desselben werden können" (KpV 41).

<sup>79</sup> En sus propias palabras, "Aber eben darum, weil die ethische Gesetzgebung die innere Triebfeder der Handlung (die Idee der Pflicht) in ihr Gesetz mit einschliesst, welche Bestimmung durchaus nicht in die äussere Gesetzgebung einfließen muss, so kann die ethische Gesetzgebung keine äussere (selbst nicht die eines göttlichen Willens) sein" (MdS 219). Con todo, curiosamente, por lo menos en una ocasión Kant sostiene que la determinación de la voluntad por mor del premio esperado en el otro mundo, a diferencia de lo

Para Kant, en efecto, que el garante de la felicidad, o de la ausencia de dolor y castigo, que sigue a un cierto tipo de conducta y por la que se determina a actuar nuestra voluntad sea humano o sobrehumano, actúe en esta vida o en la otra, premie con bienes terrenos o celestiales, no introduce diferencia relevante alguna en la cuestión, y es igualmente inaceptable el eudemonismo físico que el teológico, porque es común a ambos la índole en último término hedónica, empírica o interesada, es decir, en Kant, extra-moral.

Incluso cabe decir que ese segundo tipo de eudemonismo, el teológico, es a ojos de Kant especialmente rechazable, y hasta repugnante, tal es el tenor de las expresiones con que lo caracteriza. Kant ve en el sometimiento de la voluntad humana a la divina por amor al premio que promete —o, más probablemente, por temor al castigo con que amenaza no tanto al que obra moralmente mal cuanto al que ha omitido las ceremonias que la divinidad gusta se le dediquen— algo especialmente repulsivo, que se opone directamente a la dignidad como autonomía de un ser al que por estar dotado de razón y libertad le es decente inclinar su voluntad sólo a principios originados en esa su racionalidad y libertad, y hacerlo desinteresadamente, sin desear ningún premio o temer algún castigo.

Paralelamente, la voluntad y la índole toda de un ser que exige un homenaje no necesariamente moral, y hasta posiblemente inmoral, como condición de no fulminar con horribles castigos a un ser infinitamente inferior en poder, y que así humilla a ese otro ser, abusa de su propio poder y en definitiva se rebaja a sí mismo, es para nuestro autor una posibilidad tan inaceptable para la razón, como repulsiva para la conciencia moral: ni una ni otra pueden reconocer especulativamente ni asentir prácticamente a la posibilidad de que el ser supremo, omnipotente, causa y fundamento del cosmos todo se mantenga al margen del orden moral y hasta pueda propiciar su conculcación, y ello es lo que sucedería si el primer principio de la moral fuese teológico en el sentido que aquí estamos sometiendo a consideración.

Esa noción de voluntad divina presenta a ésta y por ende a la divinidad con las características de un Moloch o de un Huitzilopochtli, esto es, las de una de esas divinidades tan crueles y sedientas de honores y aun de sangre como el peor de los tiranos, y no menos ajenas y aun contrarias al orden moral que éste, características de culturas situadas en el más primitivo estadio de civilización.

---

que sucede con la basada en la búsqueda de la propia ventaja en esta vida, no es empíricamente interesada: "Epicur wollte der tugend die triebfeder geben und nahm ihr den inneren werth. Zeno wollte der tugend einen innern Werth geben und nahm ihr die triebfeder. Nur Christus giebt ihr den innern Werth und auch die Triebfeder <...> Die triebfeder aus der andern Welt ist auch schon an sich selbst der Entsagung auf allen Vortheil gleich <...> Durch die gehoffte Belohnung der andern Welt wird die tugend uneigennützig und hat doch eine Stütze oder Zuflucht. Die triebfeder ist den Sinnen so weit als möglich entzogen" (Rflx. 6838, XIX 176, 1776-78). Este texto, no muy temprano, por otra parte, es ciertamente extraño en la pluma de nuestro autor e incompatible con todo el resto de su doctrina, por lo que no hemos de considerarlo sino como un *hapax* la explicación de cuya presencia se nos escapa. En cualquier caso, la posibilidad de un eudemonismo de base teológica y por ello no privado de significado moral, defendida en ese texto, es negada expresamente en otros —por ejemplo en este: "Princip des Eigennutzes <...> Wie kan die Hofnung auf göttliche Güte mit der Uneigennützigkeit Verbunden werden? Wenn sie nicht als praemium betrachtet wird, sondern nur als Beyfall, der unsere Wahl bestätigt!" (Rflx. 7280, XIX 301, ca. 1780-1789)— y es inaceptable desde la inspiración de fondo de la filosofía moral de nuestro autor.

Ya hemos comprobado cómo para nuestro autor, si renunciamos a incurrir en la circularidad de concebir la voluntad divina como moral para después poder hacerla base de la moralidad, el único modo de entender el principio heterónomo teológico es el basado en la noción de una voluntad divina dominada por la sed de honores y dominio y el deseo de venganza (cfr. GMS 443). O Dios es concebido como garante del orden moral una vez establecido éste con independencia de ese presunto origen divino, luego no está en realidad en Dios el fundamento de ese orden, o el orden práctico apoyado en la voluntad divina es todo menos moral, pues se apoya en ese caso en un "poder oscuro, arbitrariedad que establece mandatos absolutos bajo amenaza de premio y castigo"<sup>80</sup>, por completo ajeno a la racionalidad pura que Kant exige en el fundamento de la moralidad, ya que no nos propone otro resorte de nuestras acciones que el deseo del premio o el miedo al castigo.

Incluso cabe pensar que para Kant, una vez descartado el intento circular ya expuesto, el cometido de la divinidad como fundamento del orden moral no podría ser otro que el que acabamos de describir: afirma que está "sabiamente acomodada" (KpV 202)<sup>81</sup> la proporción de nuestras facultades cognoscitivas en virtud de la cual nuestra razón especulativa es tan limitada que no alcanzamos conocimiento alguno acerca de Dios, porque si no lo fuese "se hallarían sin cesar ante nuestros ojos Dios y la eternidad en su terrible majestad" y en ese caso ya no sería la "representación viviente de la dignidad de la ley" el "aguijón de la actividad" (KpV 204)<sup>82</sup> sino que, ciertamente, "lo mandado sería hecho", pues nadie osaría incurrir en la ira divina y exponerse a horribles castigos, pero "la mayor parte de las acciones conformes a la ley acaecerían por temor, pocas por esperanza y ninguna por deber" (KpV 204)<sup>83</sup>. La tesis de Kant reflejada en ese texto es, así pues, que sólo nuestra ignorancia sobre Dios hace posible una "verdadera disposición moral del ánimo consagrada inmediatamente a la ley" (KpV 205)<sup>84</sup>, y nuestro autor descarta la posibilidad de un conocimiento teológico extra-moral distinto del que presenta a Dios como una divinidad más terrible que amable y que nos mueve a actuar mediante amenazas de tremendos castigos.

Puede ser de interés terminar el estudio de la heteronomía teológica reparando en qué opinión merece a nuestro autor el que quizá sea el intento más profundo y sostenido de colocar a Dios en la base del orden moral, el llevado a cabo por el cristianismo. En principio, sería de esperar que Kant censurase ese intento

<sup>80</sup> "dunkle Macht, schlechthin gebietende Willkürlichkeit unter Androhung von Lohn und Strafe" (FORSCHNER, M., *op. cit.*, p. 220).

<sup>81</sup> "weislich angemessene" (KpV 146).

<sup>82</sup> "würden Gott und Ewigkeit, mit ihrer furchtbaren Majestät, uns unablässig vor Augen liegen <...> lebendige Vorstellung der Würde des Gesetzes <...> Stachel der Tätigkeit" (KpV 147).

<sup>83</sup> "das Gebotene würde getan werden <...> so würden die mehresten gesetzmässigen Handlungen aus Furcht, nur wenige aus Hoffnung und gar keine aus Pflicht geschehen" (KpV 147).

<sup>84</sup> "wahrhafte sittliche, dem Gesetze unmittelbar geweihte Gesinnung" (KpV 147).

por heterónomo en alguna de las dos formas que distingue dentro de la heteronomía teológica, la circular y la empírica, y hasta sería de pensar que es precisamente la observación del cristianismo, al menos en alguno de los modos concretos en que se ha presentado o practicado a lo largo de la historia, lo que inspira los ataques que Kant dirige a la moral teológica.

Sin embargo, no es eso lo que ocurre, sino que, muy al contrario, Kant elogia al cristianismo por propugnar una concepción de la moral en perfecta consonancia con la autonomía: "Aparte de esto <Kant se refiere a que el cristianismo, al igual que la propia filosofía moral kantiana, ve en la felicidad el galardón adecuado a la moralidad y en ésta a la vez el mérito y la condición que hace legítima y posible la esperanza de aquélla>, sin embargo, el principio cristiano de la *moral* no es teológico (por consiguiente, heteronomía), sino autonomía de la razón pura práctica por sí misma, porque él no hace del conocimiento de Dios y de su voluntad el fundamento de estas leyes, sino sólo del logro del supremo bien, bajo la condición de la observancia de las mismas; el motor mismo propio para la observancia de las últimas no lo pone en la deseada consecuencia, sino sólo en la representación del deber" (KpV 181)<sup>85</sup>.

En qué medida Kant interpreta correctamente la esencia de la moral teológica de corte cristiano, o si, más bien, no estará viendo en el cristianismo, en virtud de una deformación más o menos consciente de su punto de vista, sino lo que él quiere ver —una confirmación de sus propias doctrinas morales<sup>86</sup>— es punto que no podemos dilucidar aquí.

Nos limitaremos a aducir un texto en pro de la primera posibilidad, esto es, que en la moral cristiana, al menos en alguna moral cristiana, sucede, al igual que en la kantiana, que el fundamento de determinación para la conducta moral está tomado preferentemente de la propia índole moral de la conducta de que se trate, o de la de la ley que la prescribe, y no del deseo del premio que la voluntad divina promete a quien cumple la ley ni del temor al castigo con el que amenaza a quien la trasgresa: "Quien ama a Dios porque es bueno para él, y principalmente a causa de esto, para que le haga partícipe de su felicidad, no puede negar que su caridad es natural e imperfecta <...> Ama a Dios quien guarda sus preceptos no por verse compelido por la magnitud de la pena o por la avidez del premio, sino porque lo que se manda es óptimo y honesto"<sup>87</sup>.

<sup>85</sup> "Dieses ungeachtet ist das christliche Prinzip der *Moral* selbst doch nicht theologisch (mithin Heteronomie) sondern Autonomie der reinen Vernunft für sich selbst, weil sie die Erkenntnis Gottes und seines Willens nicht zum Grunde dieser Gesetze, sondern nur der Gelangung zum höchsten Gute, unter der Bedingung der Befolgung derselben macht, und selbst die eigentliche *Triebfeder* zur Befolgung der ersteren nicht in den gewünschten Folgen derselben, sondern in der Vorstellung der Pflicht allein setzt" (KpV 129).

<sup>86</sup> Pues, en efecto, la relación entre voluntad divina, ley moral, y premio adecuado a su cumplimiento que Kant atribuye al cristianismo es idéntica a la suya propia: la primera no es fundamento de la segunda, pero sí causa o garante de la conjunción del tercero con la segunda.

<sup>87</sup> "Qui autem diligit Deum quia sibi bonus est, et propter hoc principaliter, ut sibi beatitudinem suam communicet, naturalem et imperfectam caritatem habere convincitur <...> Deum diligit, qui non ideo imperata custodit quia vel magnitudine poenae vel aviditate praemii compellitur, sed quia, quod iubetur,

Por otra parte, que Kant no admita la voluntad de Dios como fundamento de la ley moral, ni ningún principio teológico como el supremo de ese orden, no equivale a que no asigne a la divinidad ningún cometido en su ética. Antes bien, Dios desempeña en la misma una función de capital importancia, la ya mencionada de asegurar la coincidencia final entre moralidad y felicidad. Sin embargo, Kant subraya que tal función no es ciertamente la de proporcionar el fundamento de la validez de las exigencias morales, el cual, como nuestro autor nos recuerda una vez más en el texto siguiente, reside única y exclusivamente en la autonomía de la razón: "Tampoco se entiende con esto que la aceptación de la existencia de Dios sea necesaria *como fundamento de toda obligación en general* (pues ese fundamento descansa, como ha sido suficientemente probado, exclusivamente en la autonomía de la razón misma)" (KpV 177)<sup>88</sup>.

### 3. HETERONOMIA Y EUDEMONIA

#### 3.1 Felicidad y moralidad

##### 3.1.1 Reducción de toda determinación heterónoma de la voluntad a la determinación empírica

§17. Queremos a continuación acometer la tarea de estudiar los diferentes principios heterónomos propuestos por Kant intentando reducirlos a una unidad que subyazca a su diversidad. Más concretamente, nos parece que es posible reducir los principios heterónomos racionales a los empíricos o, dicho de otro modo, mostrar que en último término todos los principios heterónomos son empíricos y que, en definitiva, es siempre la aceptación de instancias empíricas como fundamentos de determinación de la voluntad lo que hace incurrir a ésta en heteronomía. Tal tarea ya ha sido esbozada en nuestra exposición y comentario de cada uno de los principios heterónomos (cfr. §12); a continuación vamos a recapitular y completar lo antes expuesto al respecto.

Los ataques que Kant dirige contra los principios racionales heterónomos toman en nuestra opinión la forma de colocarlos ante la siguiente alternativa: o bien la racionalidad en cuestión es pura, y en ese caso tales principios no son en realidad

---

optimus est et honestum" (SAN ALBERTO MAGNO, *Paradisus Animi*, 1, Opera XXI, 2).

<sup>88</sup> "Auch wird hierunter nicht verstanden, dass die Annahme des Daseins Gottes, als eines Grundes aller Verbindlichkeit überhaupt, notwendig sei (denn dieser beruht, wie hinreichend bewiesen worden, lediglich auf der Autonomie der Vernunft selbst)" (KpV 125).

heterónomos sino que encubren frecuentemente en la forma de una tautología, una determinación de la voluntad por la razón pura (esto es, para Kant autodeterminación o autonomía de la voluntad), o bien la racionalidad que en ellos está en juego es empírica, es decir, se trata de una racionalidad que está al servicio de las inclinaciones y, condicionada y determinada por ellas, se limita a arbitrar los medios más idóneos para satisfacerlas: y en ese caso los principios heterónomos supuestamente racionales no son en realidad distintos de los empíricos, y reciben las mismas objeciones que éstos en relación con su incapacidad de proporcionar reglas auténticamente morales.

Para nuestro autor, así, lo que los principios heterónomos racionales tienen de heterónomos es lo que tienen de empíricos, mientras que lo que en ellos es supuestamente racional no lo es en la línea o desde el punto de vista que verdaderamente importa cuando estamos ante principios prácticos: el de los fundamentos de determinación de la voluntad. El uso empírico de la razón práctica —descrito por nuestro autor en estos términos: cuando hay "heteronomía del albedrío, o sea, dependencia de la ley natural de seguir cualquier impulso o inclinación <...> la voluntad no se da ella misma la ley, sino sólo el precepto para seguir racionalmente leyes patológicas" (KpV 55)<sup>89</sup>— no es apto para proporcionar una ley, esto es, para determinar a la voluntad, sino sólo para indicar cómo orientar la conducta del modo más eficaz posible en pos de la satisfacción de deseos empíricos, los cuales, y no la razón ni nada de ella derivado, son lo que, siempre que hay heteronomía, están funcionando como fundamentos de determinación de la voluntad, por lo que no resulta nunca apropiado decir que los principios que enuncian esos fundamentos de determinación son racionales en un sentido práctico, ni tampoco, por ende, que exista una especie racional de heteronomía.

Tal reducción de la heteronomía al común denominador de la motivación sensible o empírica se advierte con claridad, como vamos a intentar mostrar, en numerosos textos de nuestro autor.

Así, cuando Kant expone una lista de principios heterónomos<sup>90</sup>, es de interés considerar que lo común a felicidad, perfección, sentimiento moral y voluntad de Dios cuando pretenden servir de o proporcionar fundamentos de determinación de nuestra voluntad es que los cuatro remiten últimamente a un objeto de placer en su relación con el sentimiento capaz de experimentarlo, objeto que es lo en definitiva deseado, de modo que, en el mejor de los casos, se está

<sup>89</sup> "Heteronomie der Willkür, nämlich Abhängigkeit vom Naturgesetze, irgend einem Antriebe oder Neigung zu folgen, <...> der Wille gibt sich nicht selbst das Gesetz, sondern nur die Vorschrift zur vernünftigen Befolgung pathologischer Gesetze" (KpV 33).

<sup>90</sup> "Nun mochten sie <los filósofos que no repararon en que sólo la autonomía de la voluntad proporciona el principio supremo de la moralidad> diesen Gegenstand der Lust, der den obersten Begriff des Guten abgeben sollte, in der Glückseligkeit, in der Vollkommenheit, im moralischen Gefühle, oder im Willen Gottes setzen, so war ihr Grundsatz allemal Heteronomie, sie mussten unvermeidlich auf empirische Bedingungen zu einem moralischen Gesetze stossen; weil sie ihren Gegenstand, als unmittelbaren Bestimmungsgrund des Willens, nur nach seinem unmittelbaren Verhalten zum Gefühl, welches allemal empirisch ist, gut oder böse nennen konnten" (KpV 64).

poniendo condiciones empíricas a la aceptación de la ley moral.

Ahora bien, cuando enumera los fundamentos de determinación materiales Kant distingue entre ellos los subjetivos o empíricos (educación, constitución civil, sentimiento físico y sentimiento moral) de los objetivos o racionales (perfección y voluntad de Dios) (cfr. KpV 39-40), y así dice que "los de debajo <de la tabla que ofrece, en cuya parte inferior sitúa los fundamentos de determinación objetivos o racionales> se fundan en la razón (pues la perfección, como *constitución* de las cosas y la suprema perfección, representada en sustancia, es decir, Dios, no pueden ambas pensarse más que por conceptos de la razón)" (KpV 64)<sup>91</sup>, con lo que parece estar diferenciando unos fundamentos netamente racionales de otros que son empíricos.

Sin embargo, inmediatamente a continuación distingue el significado teórico del significado práctico tanto de la perfección como característica cuanto de la perfección como sustancia: el significado teórico<sup>92</sup> es irrelevante aquí, y en su significado práctico observamos que la perfección es reducida por Kant a un fundamento de determinación empírico: "Pero el concepto de la perfección, en su significado práctico, es la conveniencia o la suficiencia de una cosa para toda clase de fines. Esa perfección, como *constitución* del hombre, por consiguiente interna, no es nada más que *talento* y lo que la fortalece o completa a éste, *habilidad*. La suprema perfección en *sustancia*, es decir, Dios por consiguiente exterior (considerada en el punto de vista práctico), es la suficiencia de este ser para todos los fines en general" (KpV 65)<sup>93</sup>.

En efecto, la perfección en sentido práctico, esto es, entendida como capacidad de alcanzar cualquier fin, tendrá, desde el punto de vista de la moralidad, la misma índole que el fin o los fines de que se trate en cada caso, de modo que si la determinación de la voluntad por ese fin precede a la de la misma por la ley moral, la perfección correspondiente será, en el mejor de los casos, extra-moral, y si el fin en cuestión es querido por la voluntad, pero sólo a resultas de la determinación de ésta por la ley moral, estaremos desde luego en un terreno precisa y positivamente moral, pero la volición de ese fin estará desempeñando la función de objeto de un deber o de consecuencia de la determinación de la voluntad por mor del mismo, y no la de fundamento del deber ni la de fundamento de determinación de la voluntad, y por lo mismo, la noción de perfección no estará proporcionando, de ninguna manera, el principio supremo de la moralidad: sigue al establecimiento de

<sup>91</sup> "Die auf der rechten Seite gründen sich auf der Vernunft, (denn Vollkommenheit, als *Beschaffenheit* der Dinge, und die höchste Vollkommenheit in *Substanz* vorgestellt, d.i. Gott, sind beide nur durch Vernunftbegriffe zu denken)" (KpV 41).

<sup>92</sup> Según el cual la perfección "bedeutet nichts, als Vollständigkeit eines jedes Dinges in seiner Art (transzendente), oder eines Dinges bloss als Dinges überhaupt (metaphysische)" (KpV 41).

<sup>93</sup> "Der Begriff der Vollkommenheit in *praktischer* Bedeutung aber ist die Tauglichkeit, oder Zulänglichkeit eines Dinges zu allerlei Zwecken. Diese Vollkommenheit, als *Beschaffenheit* des Menschen, folglich innerliche, ist nichts anders, als *Talent*, und, was dieses stärkt oder ergänzt, *Geschicklichkeit*. Die höchste Vollkommenheit in *Substanz*, d.i. Gott, folglich äusserliche, (in praktischer Absicht betrachtet), ist die Zulänglichkeit dieses Wesens zu allen Zwecken überhaupt" (KpV 41).



la misma, no lo funda ni coadyuva a su fundamentación.

En palabras de nuestro autor, "si nos han de ser previamente dados fines, en relación con los cuales el concepto de la *perfección* <...> puede ser el único fundamento de determinación de la voluntad; si un fin, empero, como *objeto* que debe preceder a la determinación de la voluntad, por medio de una regla práctica, y encerrar el fundamento de la posibilidad de ésta, por consiguiente la *materia* de la voluntad, tomada como fundamento de la determinación de la misma, es siempre empírico y, por consiguiente, puede servir de principio *epicúreo* para la teoría de la felicidad, pero nunca de principio de la razón pura para la teoría moral y el deber (de igual manera que los talentos y su cultivo no pueden ser causas motoras de la voluntad más que porque contribuyen a las ventajas de la vida, y la voluntad de Dios, cuando como objeto de nuestra voluntad hemos tomado la acomodación con la suya, sin que preceda a la idea de esa voluntad divina ningún principio práctico independiente, no puede ser causa motora de la voluntad más que porque esperamos de ahí la felicidad)" (KpV 65)<sup>94</sup>.

De esta manera, Kant llega a una consecuencia que ya había anunciado cuando englobaba también a los tomados del concepto de perfección y de voluntad divina, pese a su índole racional, dentro del grupo de los fundamentos de determinación materiales: "resulta: *primero*, que todos los principios aquí expuestos son *materiales*; *segundo*, que ellos comprenden todos los principios materiales posibles" (KpV 65)<sup>95</sup>; esto es, todos los principios distintos de la ley moral misma, a saber, todos aquellos que proponen como fundamento de determinación de la voluntad algo distinto de la forma universal de la ley, también los que proponen fundamentos supuestamente racionales que no son al parecer objeto de los sentidos ni de deseo empírico alguno, se revelan a un atento examen como principios materiales, y para Kant, en el sentido en que ahí emplea el término, toda materia de la voluntad que preceda y no siga a la ley moral es empírica, luego lo son todos los principios que, por proponer a la voluntad algún fundamento de determinación distinto de la universalidad de la ley en cuanto que tal, la someten a la heteronomía. Esos principios, como acaba de decirnos Kant, dado que no mueven a la voluntad sino por mor de la felicidad que de su cumplimiento esperamos, pueden ser todos ellos subsumidos en el principio epicúreo —esto es, empírico— de la felicidad, de suyo contrapuesto al principio racional puro de la moralidad (cfr. KpV 41).

<sup>94</sup> "Wenn nun also uns Zwecke vorher gegeben werden müssen, in Beziehung auf welche der Begriff der *Vollkommenheit* (einer inneren, an uns selbst, oder einer äusseren, an Gott,) allein Bestimmungsgrund des Willens werden kann, ein Zweck aber, als *Objekt*, welches vor der Willensbestimmung durch eine praktische Regel vorhergehen und den Grund der Möglichkeit einer solchen enthalten muss, mithin die *Materia* des Willens, als Bestimmungsgrund desselben genommen, jederzeit empirisch ist, mithin zum *Epicurischen* Prinzip der Glückseligkeitslehre, niemals aber zum reinen Vernunftprinzip der Sittenlehre und der Pflicht dienen kann, (wie denn Talente und ihre Beförderung nur, weil sie zu Vorteilen des Lebens beitragen, oder der Wille Gottes, wenn Einstimmung mit ihm, ohne vorhergehendes von dessen Idee unabhängiges praktisches Prinzip, zum Objekte des Willens genommen worden, nur durch die *Glückseligkeit*, die wir davon erwarten, Bewegursache desselben werden können)" (KpV 41).

<sup>95</sup> "so folgt *erstlich*, dass alle hier aufgestellten Prinzipien *material* sind, *zweitens*, dass sie alle möglichen *materiellen* Prinzipien befassen" (KpV 41).

Se entiende así que cuando, por ejemplo al escribir: "Pero una cosa es cierta, a saber: que no *porque nos interese* tiene validez para nosotros (pues esto fuera heteronomía y haría depender la razón práctica de la sensibilidad, a saber: de un sentimiento que estuviese a su base, por lo cual nunca podría ser moralmente legisladora), sino que interesa porque vale para nosotros, como hombres" (GMS 102-103)<sup>96</sup>, Kant caracteriza a la heteronomía como la dependencia de la razón práctica respecto de la sensibilidad hemos de tener en cuenta que ahí, y en otros numerosos textos, está dando por supuesto que, en un sentido práctico, sólo la pura es racionalidad, por lo que resulta en efecto adecuado igualar racionalidad con moralidad, y con autonomía, contraponiéndolas a sensibilidad, felicidad y heteronomía.

En cambio, en otras muchas ocasiones, parece considerar que también la razón práctica empírica, la razón cuando se usa al servicio de la satisfacción del interés empírico y por tanto depende de la sensibilidad, es efectivamente razón, y en ese caso sí que existen principios heterónomos racionales, por lo cual no basta que haya racionalidad para que haya autonomía y por ende moralidad. Es desde ese empleo de los términos y de las nociones cómo nuestro autor recurre a expresiones del tipo de: "Esta relación <la heteronomía>, ya descansa en la inclinación, ya en representaciones de la razón, no hace posibles mas que imperativos hipotéticos" (GMS 79)<sup>97</sup>, o afirma que en la heteronomía puede suceder tanto que el objeto dé la ley "por medio de la inclinación" (GMS 82)<sup>98</sup> como que lo haga "por la razón dirigida a los objetos de nuestra voluntad posible en general" (GMS 82)<sup>99</sup>, o que es indiferente que la naturaleza del sujeto por relación al cual se habla de heteronomía sea "de la sensibilidad o del entendimiento y de la razón" (GMS 83)<sup>100</sup>. Ciertamente, cabe decir incluso que, en realidad, todos los principios heterónomos, y en general cualquier tipo de principio práctico, son racionales, en el sentido de que apelan a la racionalidad del sujeto para que los adopte, no siempre sólo a la racionalidad, pero siempre a ella, pues por empírico que sea de suyo el fundamento de determinación éste no deviene propiamente práctico, ingresando en la única

---

<sup>96</sup> "Soviel ist nur gewiss, dass es <la ley> nicht darum für uns Gültigkeit hat, weil es interessiert (denn das ist Heteronomie und Abhängigkeit der praktischen Vernunft von Sinnlichkeit, nämlich einem zum Grunde liegenden Gefühl, wobei sie niemals sittlich gesetzgebend sein könnte), sondern dass es interessiert, weil es für uns als Menschen gilt" (GMS 460-461).

<sup>97</sup> "Dies Verhältnis, es beruhe nun auf der Neigung, oder auf Vorstellungen der Vernunft, lässt nur hypothetische Imperativen möglich werden" (GMS 441).

<sup>98</sup> "vermittelst der Neigung" (GMS 444).

<sup>99</sup> "vermittelst der auf Gegenstände unseres möglichen Wollens überhaupt gerichteten Vernunft" (GMS 444).

<sup>100</sup> "der Sinnlichkeit oder des Verstandes und der Vernunft" (GMS 444). Es de de señalar que la determinación heterónoma racional de la voluntad es presentada por nuestro autor a lo sumo como indirecta —"es sei durch Neigung, oder irgend ein Wohlgefallen indirekt durch Vernunft" (GMS 441)—: en realidad, podemos leer entre líneas, en la determinación heterónoma supuestamente racional es un "Wohlgefallen" el que actúa de fundamento, y la racionalidad que se pone en juego para alcanzar lo que agrada es un mero medio, algo indirecto, secundario o subordinado a la determinación empírica.

esfera en la que cabe hablar de practicidad, la de los actos humanos, más que cuando es aceptado por la razón del sujeto e integrado en una máxima, y las acciones por él motivadas son guiadas en su ejercicio por la razón, especialmente en la búsqueda y empleo de medios aptos para la consecución del fin empírico que está funcionando como fundamento de determinación.

Con todo, nos parece preferible el primer uso de los términos y las nociones, el que sólo considera propiamente racional en sentido práctico el uso puro de la razón y remite a la sensibilidad más bien que a la razón el uso práctico-empírico de la misma, y así contrapone racionalidad y autonomía a sensibilidad y heteronomía.

Nos lo parece porque, amén de ser más clara y limpia, por así decir, la división dicotómica que en su virtud se establece, resulta más adecuado en el terreno práctico, que es en el que nos encontramos, adoptar el punto de vista del fundamento de determinación de la voluntad, y desde ese punto de vista sucede o bien que es la razón como tal, esto es, la razón pura, la que proporciona el fundamento de determinación, o bien que son instancias empíricas las que lo hacen, por mucho que a la hora de moverse por o en pos de él pueda, o deba, echar mano de la razón. Si, pues, el fundamento de determinación de la voluntad es racional, tendremos autonomía, y si es sensible o empírico, heteronomía.

De este modo queda, por así decir, despejado el campo y reagrupadas las fuerzas contrapuestas en sólo dos bandos, por un lado la racionalidad pura y, con ella, la moralidad y, por otro, la sensibilidad o lo empírico y con ella la felicidad. Tales son las dos instancias que constantemente se disputan el cometido de determinar a nuestra voluntad, dándole leyes que le son propias y respetando o, mejor, expresando su autonomía en el primer caso, y subordinándola a leyes ajenas y sometiénola por tanto a heteronomía en el segundo. En lo que sigue vamos, pues, a estudiar un poco más de cerca por qué y cómo actúa la felicidad como base u origen de la heteronomía de la voluntad.

### *3.1.2 Definición y descripción de la felicidad en su relación con la moralidad*

§18. La felicidad puede ser considerada como la cifra de todo aquello de lo que hemos de prescindir en la determinación de nuestra voluntad para que ésta posca autonomía y consiguientemente ingrese, y permanezca, en la esfera de la moralidad; nuestro autor invita a todo sujeto racional a prescindir de "aquello que en ti sólo tiende a la felicidad" (MdS 358)<sup>101</sup>.

Kant ofrece diversas definiciones de la felicidad, algunas de las cuales

<sup>101</sup> "Das <..> in dir, was nur nach Glückseligkeit strebt" (MdS 481).

vamos a considerar a continuación. Así, en KrV leemos que "felicidad es la satisfacción de todas nuestras inclinaciones (tanto *extensive*, atendiendo a su variedad, como *intensive*, respecto de su grado, como también *protensive*, en relación con su duración)" (KrV 631)<sup>102</sup>. En este otro texto subraya la duración, tan larga como la de la vida del sujeto en cuestión, que ha de tener la satisfacción de todos sus deseos e inclinaciones para que se le pueda aplicar el término de felicidad: "La *felicidad* es el estado de un ser racional en el mundo, al cual, en el conjunto de su existencia, *le va todo según su deseo y voluntad*" (KpV 175)<sup>103</sup>. En otra ocasión, al definir la felicidad pone en relación el agrado o placer en la búsqueda del cual consiste la de felicidad con el amor propio u egotismo, hasta hacer equivalentes los principios respectivos: "Ahora bien; la conciencia que tiene un ser racional del agrado de la vida, y que sin interrupción acompaña toda su existencia, es la *felicidad*, y el principio que hace de ésta el supremo fundamento de determinación del albedrío, es el principio del amor a sí mismo" (KpV 38)<sup>104</sup>.

Todas las indicaciones contenidas en esas definiciones son valiosas, en especial la última mencionada, y más adelante las expondremos y comentaremos más de cerca. Pero antes puede resultar útil detenerse en el examen de la descripción, que podemos llamar fenomenológica, que hace nuestro autor, especialmente en algunas páginas de KpV, de los datos de la conciencia moral vulgar concernientes a la felicidad en su relación con la moralidad. Esa conciencia, de la que Kant gusta de erigirse en valedor e intérprete, es especialmente sensible al fenómeno de la no coincidencia de la posesión de felicidad con la de virtud, fenómeno que choca con su convicción de que tal estado de cosas no es correcto, lo que sin embargo es compatible con su no menos aguda persuasión de la diferencia existente entre moralidad y felicidad. Es este último punto el que ahora más nos interesa y al que vamos a dedicar alguna atención.

De entrada, afirma Kant que todos percibimos que ser feliz es distinto de ser bueno moralmente, que "es muy distinto hacer un hombre feliz que un hombre bueno, y uno entregado prudentemente a la busca de su provecho que uno dedicado a la práctica de la virtud" (GMS 80)<sup>105</sup>.

<sup>102</sup> "Glückseligkeit ist die Befriedigung aller unserer Neigungen, (so wohl extensive, der Mannigfaltigkeit derselben, als intensive, dem Grade, und auch protensive, der Dauer nach)" (KrV A 806/ B 834).

<sup>103</sup> "Glückseligkeit ist der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es, im Ganzen seiner Existenz, *alles nach Wunsch und Willen geht*" (KpV 124).

<sup>104</sup> "Nun ist aber das Bewusstsein eines vernünftigen Wesens von der Annehmlichkeit des Lebens, die ununterbrochen sein ganzes Dasein begleitet, die *Glückseligkeit*, und das Prinzip, dieses sich zum höchsten Bestimmungsgrunde der Willkür zu machen, das Prinzip der Selbstliebe" (KpV 22).

<sup>105</sup> "es ganz was anderes ist, einen glücklichen, als einen guten Menschen, und diesen klug und auf seinen Vorteil abgewitzt, als ihn tugendhaft zu machen" (GMS 442). Esa persuasión de la diferencia específica o noción existente entre felicidad y virtud es confirmada por la observación de que no basta ser virtuoso para ser feliz —"Doch ist das Prinzip der *eigenen Glückseligkeit* am meisten verwerflich, nicht bloss deswegen weil es falsch ist, und die Erfahrung dem Vorgehen, als ob das Wohlbefinden sich jederzeit nach dem Wohlverhalten richte, widerspricht" (GMS 442)— ni ser feliz, o procurarlo, para ser virtuoso. Con el mismo sentido y finalidad Kant escribe en otro lugar: "Einen Unglücklichen bedauern wir, einen Lasterhaften aber

Tal discordancia entre virtud o moralidad, por un lado, y felicidad, por otro, como manifestación de la neta diferencia existente entre ellas es recogida por nuestro autor, en un nivel y con un lenguaje más técnico, en su doctrina de que la final conjunción de felicidad y virtud que, no obstante su diferencia, la razón exige, es pensable sólo como una cierta síntesis, sin que sea posible extraer la noción de virtud por análisis de la de felicidad ni a la inversa la de felicidad por análisis de la de virtud: "Así, pues, la cuestión: *cómo es prácticamente posible el supremo bien*, sigue siendo siempre un problema sin resolver, no obstante todos los *intentos de coalición* hasta ahora practicados. Pero lo que hace de ella un problema difícil de resolver, está expuesto en la analítica, y es que la felicidad y la moralidad son dos elementos del supremo bien, específicamente muy *distintos*, y su unión, pues, no puede ser conocida *analíticamente* (como si el que busca su felicidad, se encontrase en ésta su conducta *ipso facto*, virtuoso por el mero análisis de sus conceptos o el que persigue la virtud se encontrase feliz *ipso facto* en la conciencia de tal conducta), sino que es una *síntesis* de los conceptos" (KpV 160)<sup>106</sup>.

De nuevo en el terreno de la descripción de los contenidos de la conciencia moral vulgar, nuestro autor observa cuán distintos son los reproches que se dirige a sí mismo quien ha obrado imprudentemente de los que cree merecer quien lo ha hecho inmalmente: "El que ha *perdido* en el juego puede *enfadarse* consigo mismo y con su imprudencia, pero si tiene conciencia de haber *hecho trampa* en el juego (aun cuando por ello haya ganado), tiene que *despreciarse* a sí mismo en cuanto se compare con la ley moral. Esta tiene, pues, que ser algo distinta del principio de la propia felicidad. Pues tener que decirse a sí mismo: soy un *indigno*, aun cuando haya llenado mi bolsa, tiene que tener otra regla de juicio que el aplaudirse a sí mismo y decir: soy un hombre *prudente*, pues he enriquecido mi caja" (KpV 61)<sup>107</sup>. Esa tan diferente índole de unos y otros reproches apunta a la profunda diferencia existente entre las respectivas cualidades positivas, la prudencia del que sabe enriquecerse, por los medios que sean, y la bondad del que se atiene a principios morales, diferencia que en el ejemplo de Kant queda de manifiesto también mostrando que es posible, y hasta frecuente, que esa prudencia eudemónica lleve a lo contrario —por ejemplo, a hacer trampas en el juego— de aquello a lo

---

hassen wir" (VEC 346).

<sup>106</sup> "Also bleibt die Frage: *wie ist das höchste Gut praktisch möglich*, noch immer, unerachtet aller bisherigen *Koalitionsversuche*, eine unaufgelösete Aufgabe. Das aber, was sie zu einer schwer zu lösenden Aufgabe macht, ist in der Analytik gegeben, nämlich dass Glückseligkeit und Sittlichkeit zwei spezifisch ganz *verschiedene Elemente* des höchsten Guts sind, und ihre Verbindung also *nicht analytisch* erkannt werden könne (dass etwa der, so seine Glückseligkeit sucht, in diesem seinen Verhalten sich durch bloße Auflösung seiner Begriffe tugendhaft, oder der, so der Tugend folgt, sich im Bewusstsein eines solchen Verhaltens schon *ipso facto* glücklich finden werde), sondern eine *Synthesis* der Begriffe sei" (KpV 112-113).

<sup>107</sup> "Der im Spiel *verloren* hat, kann sich wohl über sich selbst und seine Unklugheit *ärgern*, aber wenn er sich bewusst ist, im Spiel *betrogen* (obzwar dadurch gewonnen) zu haben, so muss er sich selbst *verachten*, so bald er sich mit dem sittlichen Gesetz vergleicht. Dieses muss also doch wohl etwas anderes, als das Prinzip der eigenen Glückseligkeit sein. Denn zu sich selber sagen zu müssen: ich bin ein *Nichtswürdiger*, ob ich gleich meinen Beutel gefüllt habe, muss doch ein anderes Richtmass des Urteils haben, als sich selbst Beifall zu geben, und zu sagen: ich bin ein *kluger* Mensch, denn ich habe meine Kasse bereichert" (KpV 37).

que la moralidad llevaría, esto es, que lejos de que coincidan virtud y felicidad, puede y suele suceder que la práctica de la primera aleje de la segunda, y viceversa.

Otra aguda observación de nuestro autor, referida también a un dato inmediato de la conciencia moral vulgar, la punibilidad de ciertas acciones, es un nuevo punto de apoyo para la comprensión de la radical diferencia que separa a la felicidad de la moralidad. Kant escribe: "En todo castigo, como tal, tiene primero que haber justicia, y ésta constituye lo esencial de este concepto <...> Ahora bien, si todo crimen, sin siquiera mirar a las consecuencias físicas en consideración del agente, es por sí mismo penable, es decir, hace perder la felicidad (al menos en parte), sería manifiestamente absurdo decir que el crimen ha consistido precisamente en que el agente se ha atraído una pena, habiéndose perjudicado en su propia felicidad (lo cual debería ser propiamente el concepto de todo crimen según el principio del amor a sí mismo). La pena vendría a ser de este modo, el motivo de llamar a una cosa crimen, y la justicia debería consistir más bien en abandonar castigo y hasta impedir el natural; pues entonces en la acción no quedaría ya nada malo, porque los males que antes salían de ella, y por los cuales tan sólo la acción era llamada mala, quedan ahora apartados" (KpV 61-62)<sup>108</sup>.

En efecto, sería por completo absurdo, no tendría sentido alguno decir que lo que se castiga es la pérdida de felicidad que el propio castigo comporta o en inferir la cual consiste, pues en ese caso no habría ningún obstáculo para la supresión del castigo, antes bien, lo racional sería suprimirlo, pues con la omisión de su aplicación desaparecería automáticamente la exigencia de proceder a la misma. Así, en la hipótesis de que fuese la existencia del castigo lo que se castigase, en el caso de que la pena fuese la culpa, nada habría en la acción sin castigar que exigiese el castigo una vez desaparecido éste, y la existencia o aplicación del castigo carecería de todo apoyo o razón de ser, lo cual a su vez equivaldría a que ninguna acción merezca castigo y a que la noción misma de castigo careciese de todo sentido, consecuencias estas inaceptables para la conciencia moral vulgar.

Con otras palabras, la pena no puede tener su razón de ser en ella misma —lo que se pena no es experimentarla, sino merecerla—, sino en algo neta y específicamente distinto, en la culpa —caracterizable como aquello que, siendo radicalmente distinto de la pena, nos hace sin embargo merecedores de la misma—, y esta duplicidad de instancias, pena por un lado y culpa por otro, nos obliga a reconocer y aceptar no sólo un desdoblamiento paralelo de los ámbitos a que cada una de ellas apunta, el de la felicidad y el de la moralidad, respectivamente, y, en

---

<sup>108</sup> "In jeder Strafe, als solcher, muss zuerst Gerechtigkeit sein, und diese macht das Wesentliche dieses Begriffs aus <...> Wenn nun alles Verbrechen, auch ohne auf die physischen Folgen in Ansehung des Täters zu sehen, für sich strafbar ist, d. i. Glückseligkeit (wenigstens zum Teil) verwirkt, so wäre es offenbar ungereimt zu sagen: das Verbrechen habe darin eben bestanden, dass er sich eine Strafe zugezogen hat, indem er seiner eigenen Glückseligkeit Abbruch tat (welches nach dem Prinzip der Selbstliebe der eigentliche Begriff alles Verbrechens sein müsste). Die Strafe würde auf diese Art der Grund sein, etwas ein Verbrechen zu nennen, und die Gerechtigkeit müsste vielmehr darin bestehen, alle Bestrafung zu unterlassen und selbst die natürliche zu verhindern; denn alsdann wäre in der Handlung nichts Böses mehr, weil die Übel, die sonst darauf folgten, und um deren willen die Handlung allein böse hiess, nunmehr abgehalten wären" (KpV 37-38).

contra de lo que pretendería el principio eudemónico o del amor propio, la irreductibilidad del segundo, el de la culpa, al primero, el de la pena, sino que incluso nos permite ver cómo la noción de pena supone y hace referencia necesariamente a la de culpa, sin la cual carecería de todo sentido, con lo que vemos cómo una consideración en principio tomada de o sugerida por la reflexión sobre la felicidad, pues la pena o castigo es una pérdida al menos parcial de la misma, nos conduce de suyo al reconocimiento de una esfera y unos criterios específicamente distintos de los eudemónicos, netamente morales.

O, más brevemente, castigamos lo malo porque es malo, no que sea malo porque lo castigamos: lo malo, la negatividad que el castigo comporta, sólo se entiende si hay otro tipo de maldad o negatividad específicamente diferente de aquella en inferir la cual consiste el castigo, tan diferente de la primera como la moralidad lo es de la felicidad.

La argumentación anterior, que no pretende sino exponer o comentar la contenida en el último texto de nuestro autor, sugiere otra no idéntica a ella, pero que viene sugerida por el mismo texto: lo que castigamos en una acción que consideramos merecedora de ello no es que nos priva de la felicidad, sino que el fenómeno del castigo sólo se explica si obedece o se aplica en atención a algo distinto del valor eudemónico de la acción en cuestión. Es decir, si la felicidad fuese o proporcionase la única pauta moral, esto es, aquella con arreglo a la cual se aplican los penas o castigos, la noción misma de castigo no tendría sentido, ya que no lo tendría castigar por no haber logrado la felicidad —el no haberla logrado sería en la hipótesis del eudemonismo que estamos considerando lo único punible— pues el no lograrla ya sería suficiente castigo: si castigamos a quien creemos que lo merece es porque consideramos que ha hecho algo distinto de echar a perder en todo o en parte su felicidad.

En efecto, decir que una acción es punible es posible sólo si existen unas pautas con las que se compara esa acción, la falta de concordancia con las cuales es lo que le hace ser punible, específicamente distintas de la aptitud de esa acción para llevarnos a la felicidad o fomentar el incremento de la parte de la misma que ya poseemos, pues de lo contrario carecería de sentido aplicar un castigo por acciones que malogran siquiera parcialmente la propia felicidad, pues en esa pérdida de felicidad ya estaría todo el castigo posible, y por lo que hace a acciones que no malogran la felicidad sino que son positivas o eficaces como medios para el fomento de la misma nada habría que castigar en ellas, con lo que tendríamos que tanto en uno como en otro caso la noción de castigo que merecen ciertas acciones con total independencia del signo, positivo o negativo, y la cantidad, mucha o poca, de su aporte a la felicidad, y que se aplica indistintamente a acciones eficaces y a acciones contraproducentes para la felicidad (pues que sean una u otra cosa es por completo irrelevante para su punibilidad), se vería privada de todo significado, y ello choca frontalmente y repugna a uno de los datos más característicos de la conciencia moral vulgar.

Otra diferencia entre felicidad y moralidad que no pasa inadvertida a la conciencia moral vulgar es que la consecución de la felicidad depende por lo menos

en parte de factores ajenos a la voluntad del sujeto, sobre los que ésta no tiene ningún poder, mientras que la virtud o bondad moral se puede alcanzar siempre que se quiera. En otros términos, para ser feliz no basta con intentarlo, el de ser feliz es un propósito que puede verse frustrado por muy diversas causas, mientras que el de ser moralmente bueno alcanzará éxito con sólo que el sujeto se lo proponga, y ningún estado de cosas en el mundo podrá malograrlo<sup>109</sup>. Es este un punto en el que se advierte con especial claridad la adscripción de la felicidad a la esfera de la heteronomía: las leyes de las que depende que un sujeto sea o no feliz son en muy gran parte ajenas a las de su voluntad; ninguna voluntad puede hacerse a sí misma, o al sujeto correspondiente, feliz, pero sí puede hacerse o hacerle, moralmente bueno o virtuoso, pues la voluntad tiene en sí, en su mano o poder, todo lo necesario para ello, de manera que si efectivamente llega a serlo podrá afirmarse que su virtud es su propia obra, lo que no resulta posible en el caso de la felicidad.

Parecidamente, cabe señalar que no en vano diversas lenguas utilizan la misma palabra para "felicidad" y para "suerte", por ejemplo el latín "fortuna" o el alemán "Glück", dando a entender con ello que la posesión de la primera lejos de estar en manos del sujeto o bajo el poder de su voluntad es en buena parte fortuita, azarosa: a menudo será más feliz el más afortunado, lo merezca o no en atención a sus cualidades morales. La distribución de la felicidad, así, resulta arbitraria, sin que parezca regirse por regla alguna y, especialmente, sin que la justicia tenga nada que decir acerca de ese reparto, fenómeno éste incomprensible para la conciencia moral vulgar y que le hace pensar que al cabo, no obstante la diferencia y hasta divergencia existente siempre entre felicidad y moralidad, la segunda ha de ser de algún modo condición de la primera, pues sólo si la consecución de felicidad depende de o se rige de algún modo por la posesión de moralidad es pensable el "reparto de felicidad distribuido según principios" (KrV 631)<sup>110</sup> que la conciencia moral vulgar exige y la filosofía moral kantiana postula.

Precisamente esa final dependencia de la felicidad no del acaso sino de la índole moral de quien disfruta o se ve privado de ella puede ser considerada como una victoria —póstuma, si se quiere, en atención a la vida física del sujeto, pero no por ello menos exigida por la razón— de la autonomía sobre la heteronomía, como una cierta reasunción de algo, la felicidad, en principio ajeno a las leyes propias y al poder de la voluntad, por parte de esa misma voluntad, de la cual hemos de pensar que finalmente logra lo que parecía estarle vedado: que ser o no feliz esté en su mano, que dependa de o se siga de su modo de conducirse y así, en cierto sentido, también desde este punto de vista afirme su autonomía.

Una última diferencia entre moralidad y felicidad que se ofrece a nuestra

<sup>109</sup> Como escribe Kant, "Dem kategorischen Gebote der Sittlichkeit Genüge zu leisten, ist in jedes Gewalt zu aller Zeit; der empirisch-bedingten Vorschrift der Glückseligkeit nur selten, und bei weitem nicht, auch nur in Ansehung einer einzigen Absicht, für jedermann möglich. Die Ursache ist, weil es bei dem ersteren nur auf die Maxime ankommt, die echt und rein sein muss, bei der letzteren aber auch auf die Kräfte und das physische Vermögen, einen begehrten Gegenstand wirklich zu machen" (KpV 36-37).

<sup>110</sup> "Auteilung der Glückseligkeit nach Prinzipien" (KrV A 806/B 834).



conciencia moral y que Kant pone expresamente en relación con la existente entre autonomía y heteronomía es la siguiente: "Lo que haya que hacer, según el principio de la autonomía del albedrío, es facilísimo de conocer sin vacilar para el entendimiento más vulgar; lo que haya que hacer bajo la presuposición de la heteronomía del mismo, es difícil, y exige conocimiento del mundo; es decir, lo que sea *deber*, se ofrece a todo el mundo por sí mismo; pero lo que produzca verdadera y duradera ventaja, está siempre, si esta ventaja ha de ser extendida a toda la existencia, rodeado de oscuridad impenetrable, y exige mucha prudencia para acomodar, aunque sólo sea de un modo soportable, la regla práctica regida por la ventaja, con los fines de la vida, mediante hábiles excepciones. La ley moral, empero, ordena a cada uno el cumplimiento más puntual. Así, pues, el juicio de lo que haya de hacerse, según ella, no debe ser tan difícil que no sepa aplicarlo al entendimiento más común y menos ejercitado, hasta sin conocimiento del mundo" (KpV 60)<sup>111</sup>. Es este un nuevo aspecto de la autonomía como autosuficiencia del sujeto que caracteriza a la moralidad en contraposición a la heteronomía como necesidad de recurrir a instancias exteriores o ajenas a la voluntad —antes la fortuna, ahora el conocimiento— propia de la felicidad. Una vez más, se observa que la voluntad tiene en sí misma todo lo necesario, y le basta seguir sus propias leyes, para ser moral, y en este sentido expresa su autonomía al serlo, mientras que tal no es el caso cuando persigue la felicidad, tarea caracterizada por la heteronomía.

### 3.1.3 La heteronomía como dependencia e indigencia en el deseo de felicidad

§19. La atención a cuáles son las propiedades del modo de ser del hombre que le llevan a desear la felicidad y a determinar su voluntad a la búsqueda de los medios más aptos para satisfacer ese puede arrojar nueva luz sobre por qué semejante determinación de la voluntad se inscribe en la heteronomía y por tanto, lejos de proporcionar o fundamentar el principio supremo del orden moral, es ajena a ese orden.

De entrada, es su índole de ser racional finito lo que hace al hombre ávido

<sup>111</sup> "Was nach dem Prinzip der Autonomie der Willkür zu tun sei, ist für den gemeinsten Verstand ganz leicht und ohne Bedenken einzusehen; was unter Voraussetzung der Heteronomie derselben zu tun sei, schwer, und erfordert Weltkenntnis; d.i. was *Pflicht* sei, bietet sich jedermann von selbst dar; was aber wahren dauerhaften Vorteil bringe, ist allemal, wenn dieser auf das ganze Dasein erstreckt werden soll, in undurchdringliches Dunkel eingehüllt, und erfordert viel Klugheit, um die praktische, darauf gestimmte Regel durch geschickte Ausnahmen auch nur auf erträgliche Art den Zwecken des Lebens anzupassen. Gleichwohl gebietet das sittliche Gesetz jedermann, und zwar die pünktlichste, Befolgung. Es muss also zu der Beurteilung dessen, was nach ihm zu tun sei, nicht so schwer sein, dass nicht der gemeinste und ungeübteste Verstand selbst ohne Weltklugheit damit umzugehen wüsste" (KpV 36).

de felicidad<sup>112</sup>. Inmediatamente a continuación Kant caracteriza más de cerca esa finitud: "Pues la satisfacción con toda su existencia no es como una posesión originaria y una bienaventuranza, que supondría una conciencia de su independiente capacidad de bastarse a sí mismo, sino un problema, que le ha planteado su naturaleza finita misma porque tiene necesidades; y esas necesidades conciernen la materia de su facultad de desear, es decir, algo que se refiere a un sentimiento subjetivo de placer o dolor que se halla a la base, por el cual se determina lo que él necesita para estar contento con su estado" (KpV 42)<sup>113</sup>. Vemos aquí que es la finitud como indigencia o necesidad lo que obliga al hombre, en el que cuando su voluntad se determina empíricamente hay siempre más deseo que posesión, a salir de sí y buscar algo, la completa satisfacción de sus apetitos, que desea hondamente, incluso necesariamente, pero no puede alcanzar por sí mismo.

Propio del hombre como ser indigente es anhelar la felicidad, no poseerla; pese a lo interno o constitutivo que le es ese anhelo, el hombre es y se ve incapaz de satisfacerlo por sí mismo: para satisfacer algo que le es interno se ve forzado a salir de sí, tiene que ir a buscar fuera de sí lo que desde sí y sólo para sí busca. Muy difícilmente cabe calificar de autónomo, dado que esa cierta autosuficiencia a la que Kant apuntaba parece elemento propio de la noción de autonomía, a un ser que, como estamos comprobando, desea más que tiene y puede llegar nunca a tener, que no tiene lo que más desea.

De esta manera, como nuestro autor ha indicado, para el hombre ser feliz —pese a que no cabe pensar estado más adecuado a un ser lleno de deseos que aquél en que todos ellos estén completa y perennemente satisfechos, esto es, la felicidad—, toma la forma no de una posesión o de un estado, sino de un problema, y de uno de muy difícil solución, pero de la tarea de buscar la cual un ser como el hombre no puede exonerarse —aun sabiendo que todos sus esfuerzos en ese sentido pueden al cabo resultar baldíos, dado que ser o no feliz no depende en último término sólo de él, sino de la naturaleza, la cual es así no sólo quien plantea el problema sino también la única que al cabo permite resolverlo, si bien en caso de su no solución es el hombre quien sufre las consecuencias negativas correspondientes— pues ese problema es ínsito a su estructura como ser racional finito e indigente.

La indigencia y finitud del hombre se concretan en el terreno práctico en la afección sensible (en persecución de la satisfacción de la cual el hombre está tenso o preocupado al modo en que lo está quien desea ardientemente algo que sin embargo

<sup>112</sup> En palabras de nuestro autor, "Glücklich zu sein, ist notwendig das Verlangen jedes vernünftigen aber endlichen Wesens, und also ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehrungsvermögens" (KpV 25).

<sup>113</sup> "Denn die Zufriedenheit mit seinem ganzen Dasein ist nicht etwa ein ursprünglicher Besitz, und eine Seligkeit, welche ein Bewusstsein seiner unabhängigen Selbstgenugsamkeit voraussetzen würde, sondern ein durch seine endliche Natur selbst ihm aufgedrungenes Problem, weil es bedürftig ist, und dieses Bedürfnis betrifft die Materie seines Begehrungsvermögens, d.i. etwas, was sich auf ein subjektiv zum Grunde liegendes Gefühl der Lust oder Unlust bezieht, dadurch das, was er zur Zufriedenheit mit seinem Zustande bedarf, bestimmt wird" (KpV 25).

no puede conseguir sólo con su esfuerzo, por denodado que éste sea): "El hombre es un ser con necesidades, en cuanto pertenece al mundo de los sentidos, y en ese respecto, su razón tiene, desde luego, un encargo indeclinable por parte de la sensibilidad, el de preocuparse del interés de ésta y darse máximas prácticas, también enderezadas a la felicidad de esta vida, y, en lo posible, también de una vida futura" (KpV 93)<sup>114</sup>.

Este último texto nos informa de que el hombre pone lo que a la vez es lo más alto y en cierto sentido lo más propio que posee, su racionalidad, al servicio de la búsqueda de la felicidad, pero a la vez sabe que, si bien necesario, el empleo de la razón al servicio de las pasiones no es suficiente, no se basta a sí mismo para satisfacerlas, pues el intento de llegar a su satisfacción puede resultar malogrado por un adverso curso de la naturaleza: esa alienación de la razón, su subordinación a la sensibilidad, su salida de sí misma, puede resultar, trágicamente o, si se prefiere, irónicamente, estéril<sup>115</sup>, encontrándose el sujeto con que ha malbaratado sin resultado positivo lo mejor que tenía, que, por así decir, ha salido de sí, ha abandonado lo más alto, o lo más propio de lo mejor de sí mismo, para regresar con las manos vacías e incluso, con frecuencia, habiéndose despojado de su mejor título a la posesión de dignidad y por ende, a ojos de Kant, en última instancia, también de su derecho —pero no, por desgracia, de su deseo— a la felicidad misma: la moralidad que sigue al uso puro de la razón práctica.

Además de la indignancia como nota de la eudemonía que la aleja de la autonomía y la inscribe en la heteronomía queremos examinar a continuación otra característica, similar a la anterior, de la voluntad determinada por el deseo de felicidad: la dependencia, la cual contrasta con la característica contraria de la voluntad que, autónoma por desinteresada de la consecución de felicidad, no sigue otras leyes que las suyas propias y es así independiente de las ajenas.

El deseo de felicidad, y la conducta que va en pos de sus satisfacción, muestran, en efecto, una doble dependencia del hombre respecto de instancias que le son ajenas, que el hombre encuentra y no pone en sí, una falta de desarrollo de su autonomía e incluso una positiva pérdida de la misma al haber emprendido su voluntad un camino, aquél cuya meta es la felicidad, ninguno de los pasos en el cual acerca a la independencia de la voluntad respecto de toda ley que no tenga en la propia voluntad su origen, y muchos de ellos más bien alejan de la misma. Por un lado, depende el hombre de lo anterior a él, de lo que está detrás de él: el deseo de felicidad lo ha heredado el hombre, estaba en él, es más antiguo que cada hombre y en cierto sentido independiente de éste. Por otro, depende de lo que está delante de él, es decir, de los "ob-jetos" que le atraen porque le prometen ser los que satisfarán ese su deseo de felicidad, objetos por entero ajenos a quien los desee, que

<sup>114</sup> "Der Mensch ist ein bedürftiges Wesen, so fern er zur Sinnenwelt gehört und so fern hat seine Vernunft allerdings einen nicht abzulehnenden Auftrag, von Seiten der Sinnlichkeit, sich um das Interesse derselben zu bekümmern und sich praktische Maximen, auch in Absicht auf die Glückseligkeit dieses, und, wo möglich, auch eines zukünftigen Lebens zu machen" (KpV 61).

<sup>115</sup> Cuando no incluso contraproducente, como algunos textos de nuestro autor indican (cfr. GMS 395-396).

no se rigen por sus deseos, antes bien, con frecuencia huirán ante estos últimos o en otras ocasiones se dejarán alcanzar para revelarse como engañosos incumpliendo la promesa que hicieran, o que el sujeto interpretó que hacían, de darle o acercarle a la felicidad<sup>116</sup>.

En cualquier caso, la efectiva satisfacción del deseo de felicidad no depende al cabo del sujeto al que tan poderosamente afecta: al desear la felicidad el hombre es doblemente dependiente. Por un lado, muestra ser dependiente en el mero hecho de desearla, no puede no desearla, el desearla es algo que no tiene su origen en su voluntad y tampoco está en su voluntad suprimir ese deseo. Por otro lado, es dependiente en tanto en cuanto no se basta a sí mismo para calmar ese deseo, ya que no por la vía de su supresión, por la de su satisfacción, sino que necesita o depende de múltiples instancias —resumibles en los objetos y la fortuna— que le son ajenas, que no están en su mano, tales que el que las alcance o no obedece a leyes sobre las que él no tiene ningún control.

Estas consideraciones encuentran apoyo en textos de Kant, pues no en vano Kant caracteriza a la felicidad como la suma de las inclinaciones, a la par que define a la inclinación como "la dependencia en que la facultad de desear está de las sensaciones" (GMS 46 n.)<sup>117</sup>. Más claro y directamente relacionado con nuestro asunto es este otro texto: "La felicidad propia es el fin último subjetivo de seres racionales del mundo (fin que cada uno de ellos *tiene* en virtud de su naturaleza dependiente de objetos sensibles)" (Rel. 20 n.)<sup>118</sup>.

Junto a las de indigencia y dependencia cabe mencionar la de pasividad como una tercera nota que inscribe a la eudemonía en la heteronomía y la aleja de la autonomía. Ello se desprende, entre otras, de la consideración de que la búsqueda de felicidad puede ser vista y es de hecho por Kant reducida en último término a la de placer, el cual, además de atestiguar la mencionada indigencia de quien lo desea<sup>119</sup> es siempre placer en la existencia de un objeto y, por ello, "se funda en la *receptibilidad* del sujeto, porque *depende* de la existencia de un objeto" (KpV 37)<sup>120</sup>.

<sup>116</sup> A ambos puntos de vista o extremos de la dependencia como heteronomía que el deseo de felicidad como fundamento de determinación de la voluntad en parte supone y en parte causa y hace aumentar alude un comentarista de la manera siguiente: "alter Trieb setzt vorgegebenes oder erworbenes Bedürfnis und Befriedigung versprechendes Reizobjekt voraus" (FORSCHNER, M., *op. cit.*, p. 216).

<sup>117</sup> "die Abhängigkeit des Begehrungsvermögens von Empfindungen" (GMS 413 Anm.).

<sup>118</sup> "Eigene Glückseligkeit ist der subjektive Endzweck vernünftiger Weltwesen (den jedes derselben vermöge seiner von sinnlichen Gegenständen abhängigen Natur hat)" (Rel. 6 Anm.).

<sup>119</sup> Como veremos (cfr. KpV 25) es ante todo placer (y su suma en la felicidad) lo que el hombre necesita pero no se puede proporcionar a sí mismo, sino que sólo le cabe esperararlo de los objetos, de la materia de sus deseos empíricos.

<sup>120</sup> "gründet sich auf die *Empfänglichkeit* des Subjekts, weil sie von dem Dasein eines Gegenstandes *abhängt*" (KpV 22). De igual modo, más en general, nuestro autor define el sentimiento de placer o displeacer como "die *Empfänglichkeit* des Subjekts, durch gewisse Vorstellungen zur Erhaltung oder Abwehrung des Zustandes dieser Vorstellungen bestimmt zu werden" (Anthropologie 133).

Otro modo de acercarse a la comprensión de cómo el deseo de felicidad hace ser pasiva a la voluntad a tenor de él determinada es el que parte de la observación de que mientras que la virtud moral ha de ser algo que nosotros hacemos, fruto de nuestra operación, y de ningún modo algo que padecemos o recibimos, o un regalo, la felicidad presenta las notas opuestas.

Así, para Kant el concepto físico de felicidad, como distinto del moral —el cual, dado que sigue a la moralidad, es claro que no aspira a fundamentarla, antes bien, la supone y de ella se deriva— consiste "en la satisfacción con aquello que la naturaleza regala, por tanto, en lo que se *disfruta* como un don de otro" (MdS 239)<sup>121</sup>, mientras que el que es feliz porque es moral experimenta "satisfacción con la propia persona y con el propio comportamiento moral, por tanto, satisfacción con lo que se *hace*" (MdS 239)<sup>122</sup>. Resulta claro, en atención a ello, que allí donde lo en última instancia decisivo es no lo que se hace sino lo que se padece, no lo que se logra sino lo que se recibe, etc. notas tan características de la autonomía como la determinación del sujeto por sus propias leyes, el tener en sí todo lo preciso para la realización de lo querido, en suma, el no depender más que del propio querer, brillan por su ausencia y dejan paso a la heteronomía como propiedad de la voluntad que se mueve en pos de la felicidad: "es siempre *mera heteronomía* de la voluntad; la voluntad no se da a sí misma la ley, sino que es un impulso extraño el que le da la ley por medio de una naturaleza del sujeto, acorde con la receptividad del mismo" (GMS 83)<sup>123</sup>.

Mientras que para ser felices, como estamos viendo, necesitamos de multitud de cosas ajenas a nosotros mismos, de modo que cabe decir que algo o alguien tiene que hacernos felices para que podamos serlo, para ser virtuosos basta con nuestra voluntad de serlo: querer poseer la virtud es, siempre que ese querer no sea un mero deseo (cfr. GMS 394), condición necesaria y suficiente de la efectiva posesión de la misma. Nadie puede ser virtuoso o bueno moralmente por nosotros, por ejemplo nadie nos puede regalar la virtud ni un golpe de suerte puede conferírnosla, sino que su consecución requiere nuestro más personal esfuerzo —en palabras de Kant, "la felicidad abarca todo (y también sólo) lo que la naturaleza puede proporcionarnos; en cambio, la virtud contiene aquello que sólo el hombre mismo puede darse o quitarse" (TP 16 n.)<sup>124</sup>— pero, por otra parte, como ese

<sup>121</sup> "in der Zufriedenheit mit dem was die Natur beschert, mithin was man als fremde Gabe *geniesst*" (MdS 387).

<sup>122</sup> "Zufriedenheit mit seiner Person und ihrem eigenen sittlichen Verhalten, also mit dem was man *tut*" (MdS 387). Es de interés, en la misma línea, el siguiente texto: "Nur durch das, was er *tut*, ohne Rücksicht auf Genuss, in voller Freiheit und unabhängig von dem, was ihm die Natur auch leidend verschaffen könnte, gibt er <el hombre> seinem Dasein als der Existenz einer Person einen absoluten Wert" (KU 208).

<sup>123</sup> "es ist immer nur *Heteronomie* des Willens, der Wille gibt sich nicht selbst, sondern ein fremder Antrieb gibt ihm vermittelt einer auf die Empfänglichkeit desselben gestimmten Natur des Subjekts das Gesetz" (GMS 444).

<sup>124</sup> "Glückseligkeit enthält alles, (und auch nichts mehr, als) was uns die Natur verschaffen, Tugend aber das, was niemand als der Mensch selbst sich geben oder nehmen kann" (TP 283 Anm.).

mismo texto sugiere, tenemos ya en nosotros todo lo necesario —basta con el querer— para lograr la virtud, y en ello, como escribe nuestro autor refiriéndose concretamente al cometido de los ejemplos en la moral, pero de modo aplicable a cualquier otra instancia ajena a la voluntad que pretendiese conferir índole moral a ésta, se echa de ver la autonomía que caracteriza a la moralidad como contrapuesta a la heteronomía que afecta a la conducta que va en pos de la felicidad: "El <ejemplo> que otros nos dan no puede fundar ninguna máxima de la virtud. Porque ésta consiste justamente en la autonomía subjetiva de la razón práctica de cada hombre, por lo tanto, no nos ha de servir de móvil el comportamiento de otros hombres, sino la ley" (MdS 356)<sup>125</sup>.

De mucho de lo anterior se desprende que, en definitiva, autonomía y moralidad presentan la nota de la actividad característica de lo que procede de la libertad, mientras que la heteronomía de la eudemonía denota la pasividad de lo que en nosotros es meramente natural o al menos en ello se apoya.

En efecto, si, lo quiera o no, deseo ser feliz, y si puede muy bien suceder que aunque quiera ser feliz no lo consiga, es clara la impotencia de mi querer respecto de mi deseo de felicidad, tanto por lo que se refiere al origen como por lo que hace a la satisfacción de éste: no es mi querer quien da las leyes según las que ese deseo se rige y de las que en última instancia depende su satisfacción. Es claro, así, que en relación con cuanto pertenezca a la esfera eudemónica mi voluntad no es legisladora, y que la aceptación por su parte de la legislación característica de esa esfera no puede dejar de suponer su caída en la heteronomía.

Para concluir y a la par resumir este apartado puede ser de interés considerar brevemente cuáles son los tipos de necesidad que están en juego en la felicidad como heteronomía y en la moralidad como autonomía, respectivamente, y en dónde reside la gran diferencia que los separa. Como veíamos, en el caso de la felicidad, el hombre experimenta la necesidad ("Bedürfnis") de buscar fuera de sí, y quizá al cabo no alcanzar lo preciso para satisfacer un deseo que con necesidad ("Notwendigkeit") le afecta, y está así sometido a una doble necesidad ninguna de las cuales tiene su origen en su propia voluntad. La situación de la voluntad eudemónicamente determinada a la acción es así muy otra que la de la que lo está moralmente: en este último caso está presente asimismo una necesidad<sup>126</sup>, no menos férrea que la "Notwendigkeit" natural inseparable del origen y el "Bedürfnis" que acompaña siempre a los intentos de satisfacer el deseo de felicidad, pero en el caso de la "Nötigung" moral, y ahí radica la diferencia esencial, estamos ante una constricción o necesitación de la voluntad por ella misma, ante una cierta necesidad que tiene su origen en la propia voluntad que está bajo ella y se expresa en los dictados de la misma emanados, los morales, para dar cumplimiento a los cuales posee esa voluntad todo lo preciso: basta el querer. Resulta claro, por tanto,

<sup>125</sup> "So kann das, was uns andere geben, keine Tugendmaxime begründen. Denn diese besteht gerade in der subjektiven Autonomie der praktischen Vernunft eines jeden Menschen, mithin, dass nicht anderer Menschen Verhalten, sondern das Gesetz, uns zur Triebfeder dienen müsse" (MdS 480).

<sup>126</sup> "Nötigung" será entonces el término más exacto para caracterizarla.

que mientras que la autonomía caracteriza a la última de estas tres necesidades, es la heteronomía de la voluntad que se encuentra afectada por las dos primeras el denominador común de las mismas.

Desde otro punto de vista podemos llegar a la misma conclusión. Tanto en el caso de la felicidad como en el de la moralidad la voluntad está sometida o es dependiente de algo en principio ajeno a ella; más concretamente, lo paralelo a la dependencia de la voluntad eudemónicamente determinada es el sometimiento a la ley moral de la determinada por mor de esta última. En efecto, tanto en uno como en otro caso la voluntad no es libre, puesto que en el primero no lo es para dejar de desear la felicidad, y en el segundo no lo es para dejar de cumplir la ley moral, pues pesa sobre ella la obligación de darle cumplimiento. Pero mientras que en el primer caso esa cierta ausencia de libertad es real, pues responde a la indigencia y a la pasividad de la voluntad por ella afectada, y da clara muestra de la heteronomía que la caracteriza, en el segundo caso es sólo aparente, y por detrás de ella hay una forma más alta y más potente de libertad, pues ese sometimiento a la obligación, ese peculiar no poder no cumplir la ley moral, tiene de alguna manera origen en la actividad legal, en la autonomía, en la libertad misma de la voluntad a la que singulariza.

### 3.1.4 El principio de la felicidad y el principio de la moralidad

§20. Vamos a exponer y examinar ahora brevemente algunas de las declaraciones de Kant más generales a la vez que más terminantes acerca de la radical diferencia que él establece entre el principio de la felicidad y el principio de la moralidad. Toda determinación de nuestra voluntad puede y debe ser subsumida en uno de estos dos principios, la oposición que existe entre los cuales es absoluta y divide dicotómicamente sin residuos todo el campo práctico. Para Kant, sencillamente, "lo contrario precisamente del principio de la moralidad es que el principio de la propia felicidad sea tomado como fundamento de determinación de la voluntad" (KpV 57)<sup>127</sup>. Así, nuestro autor exige una precisión nada menos que geométrica a la hora de deslindar las regiones de la felicidad y de la moralidad<sup>128</sup>.

<sup>127</sup> "Das gerade Widerspiel des Prinzips der Sittlichkeit ist: wenn das der *eigenen* Glückseligkeit zum Bestimmungsgrunde des Willens gemacht wird" (KpV 35).

<sup>128</sup> "Die Unterscheidung der Glückseligkeitslehre von der Sittenlehre, in derer ersteren empirische Prinzipien das ganze Fundament, von der zweiten aber auch nicht den mindesten Beisatz derselben ausmachen, ist nun in der Analytik der reinen praktischen Vernunft die erste und wichtigste ihr obliegende Beschäftigung, in der sie so *pünktlich*, ja, wenn es auch hiesse, *peinlich* verfahren muss, als je der Geometer in seinem Geschäfte" (KpV 92).

Esas dos regiones pueden ser consideradas incluso como dos mundos antagónicos, de los cuales el superior o inteligible es caracterizado por la autonomía y la moralidad, y el inferior o sensible por la heteronomía y la felicidad: "Como mero miembro del mundo inteligible, serían todas mis acciones perfectamente conformes al principio de la autonomía de la voluntad pura; como simple parte del mundo sensible, tendrían que ser tomadas enteramente de acuerdo con la ley natural de los apetitos e inclinaciones y, por tanto de la heteronomía de la naturaleza. (Las primeras se asentarían en el principio supremo de la moralidad; las segundas, en el de la felicidad)" (GMS 94)<sup>129</sup>.

Tan inequívoca adscripción de la felicidad a la heteronomía, paralela a la de la moralidad a la autonomía, se repite conforme al sentido en este otro texto, en el que con un manejo de los términos tan original como claro y elegante Kant contrapone la "eudemonia", la cual en último término remite a leyes naturales, no propias de la voluntad, a la "eleuteronomía" o seguimiento de leyes propias de o interiores a la libertad de quien las sigue: "El placer *que* ha de preceder al cumplimiento de la ley para que obremos de acuerdo con ella, es patológico, y el comportamiento sigue entonces el *orden natural*; pero aquél *al que* ha de preceder la ley para que lo experimentemos, está en el *orden moral*.— Cuando esta diferencia no se respeta, cuando se erige como principio la *eudemonia* (el principio de la felicidad) en vez de la *eleuteronomía* (el principio de la libertad de la legislación interior), entonces la consecuencia es la *eutanasia* (la muerte dulce) de toda moral" (MdS 227)<sup>130</sup>.

Esa diferencia entre felicidad y moralidad, en la que Kant insiste una y otra vez, no obedece a circunstancias que podrían dejar de darse, no es en modo alguno periférica o susceptible de ser reabsorbida o reducida. Antes bien, afecta al núcleo mismo, a la índole más íntima de las dos nociones en cuestión, se trata de una diferencia esencial, específica: ha de ser subrayado "que la felicidad y la moralidad son dos *elementos* del supremo bien, específicamente muy *distintos*" (KpV 160)<sup>131</sup> y que "la máxima de la observancia incondicionada de una ley que se impone al libre albedrío categóricamente, sin tomar en consideración ningún fin como fundamento (esto es, la máxima del deber), se ha de distinguir esencialmente, *por su índole*, de la máxima consistente en perseguir el fin que nos ha sido puesto

<sup>129</sup> "Als bloßen Gliedes der Verstandeswelt würden also alle meine Handlungen dem Prinzip der Autonomie des Willens vollkommen gemäß sein; als bloßen Stücks der Sinnenwelt würden sie gänzlich dem Naturgesetz der Begierden und Neigungen, mithin der Heteronomie der Natur gemäß genommen werden müssen. (die ersteren würden auf dem obersten Prinzip der Sittlichkeit, die zweiten der Glückseligkeit beruhen)" (GMS 453).

<sup>130</sup> "Die Lust nämlich, welche vor der Befolgung des Gesetzes hergehen muss, damit diesem gemäß gehandelt werde, ist pathologisch und das Verhalten folgt der *Naturordnung*; diejenige aber, vor welcher das Gesetz hergehen muss, damit sie empfunden werde, ist in der *sittlichen Ordnung*.— Wenn dieser Unterschied nicht beobachtet wird: wenn *Eudämonie* (das Glückseligkeitsprinzip) statt der *Eleutheronomie* (des Freiheitsprinzips der inneren Gesetzgebung) zum Grundsatz aufgestellt wird, so ist die Folge davon *Euthanasie* (der sanfte Tod) aller Moral" (MdS 378).

<sup>131</sup> "dass Glückseligkeit und Sittlichkeit zwei spezifisch ganz *verschiedene Elemente* des höchsten Guts sind" (KpV 112).



por la naturaleza misma como motivo para cierto modo de obrar (fin que, en general, se denomina «felicidad»)" (TP 15)<sup>132</sup>.

Este otro texto, no publicado por nuestro autor, sintetiza apretadamente gran parte de su doctrina sobre la esencial e irreductible oposición entre felicidad y moralidad, así como sobre lo exhaustivo de la división que en su virtud se establece en el campo de los principios morales que han sido propuestos en cualquier época o lugar: "todos los principios de la eticidad son o bien los de la voluntad que obedece al influjo natural y administra la ley o bien los de la voluntad autolegisladora. Aquél es el principio de la felicidad. Éste el de ser digno de ser feliz. Aquel del amor propio (benevolencia para consigo mismo). Este de la autoestima (es decir, de la complacencia en sí mismo)"<sup>133</sup>. Es preciso que la voluntad opte, en definitiva, entre seguir sus propias leyes, su autolegislación o autonomía, o plegarse a leyes ajenas —en último término, todas ellas naturales— y dar así en heteronomía; en el primer caso, se hará digna de ser feliz y moralmente valiosa, en el segundo no estará sino persiguiendo un fin de consecución muy problemática, la felicidad, y sirviendo a su amor propio.

Los textos que hemos aducido, auténticas declaraciones de principios de nuestro autor acerca de la diferencia existente entre felicidad y moralidad, contienen diversas notas o características de una y otra noción a las que queremos pasar rápida revista, confeccionando a modo de dos listas de propiedades antagónicas de una y otra.

Así, mientras que la felicidad depende de principios empíricos y reside en el mundo sensible, la moralidad lo hace de principios no empíricos y en el mundo intelectual o inteligible; las facultades más directamente concernientes a la felicidad son las desiderativas, nuestros apetitos e inclinaciones, y la correspondiente a la moralidad sólo la voluntad pura; la persecución de felicidad se apoya en la naturaleza, pero la búsqueda de moralidad sigue a la libertad; la de la felicidad es una regla de la prudencia, el principio de la moralidad la ley moral misma; en la felicidad dependemos de un placer previo a la determinación de la voluntad por la ley moral, mientras que en la moralidad damos origen a un placer subsiguiente a esa determinación; al amor propio que exhibe quien busca ser feliz

<sup>132</sup> "Die Maxime einer unbedingten, auf gar keine zum Grund gelegte Zwecke Rücksicht nehmenden Beobachtung eines kategorisch gebietenden Gesetzes der freien Willkür (d.i. der Pflicht) ist von der Maxime: dem, als Motiv zu einer gewissen Handlungsweise, uns von der Natur selbst unterlegten Zweck (der im allgemeinen Glückseligkeit heisst) nachzugehen, wesentlich, d.i. *der Art nach*, unterschieden" (TP 282). Esa diferencia radical entre las máximas de la felicidad y las del deber es la misma que existe entre las que tienden a asegurar la realidad del hecho de ser feliz y las que se ocupan de cimentar la dignidad de serlo; las máximas del primer tipo son denominadas por Kant pragmáticas o de la prudencia, y sólo las del segundo merecen el nombre de morales: "Das praktische Gesetz aus dem Bewegungsgrunde der *Glückseligkeit* nenne ich pragmatisch (Klugheitsregel); dasjenige aber, wofür ein solches ist, das zum Bewegungsgrunde nichts anderes hat, als die *Würdigkeit, glücklich zu sein*, moralisch (Sittengesetz)" (KrV A 806/B 834).

<sup>133</sup> "Alle Prinzipien der Sittlichkeit sind entweder die des dem Natureinflusse gehorchenden und Gesetz verwaltenden oder des selbstgesetzgebenden Willens. Jenes ist das princip der Glückseligkeit. Dieses der Würdigkeit glücklich zu seyn. Jenes der Selbstliebe (Wohlwollens gegen sich selbst). Dieses der Selbstschätzung (d.i. des Wohlgefallens an sich selbst)" (Rflx. 7242, XIX 293, 1780-1789).

se contraponen la autoestima que merece quien trata de ser moral, etc.

Esta enumeración de rasgos contrapuestos podría prolongarse aún más, y siempre con directo apoyo en textos de nuestro autor, pero todos esos rasgos se dejan subsumir o resumir, entre otras maneras posibles, bajo el del sometimiento u obediencia a leyes exteriores a nuestra voluntad, en el caso de la felicidad, y bajo el del exclusivo seguimiento de nuestra propia legislación interior, de la autolegislación de nuestra voluntad, en el caso de la moralidad: con otras palabras, bajo la rúbrica de la heteronomía en el primer caso y bajo la de la autonomía en el segundo.

### 3.2 Felicidad y universalidad

#### 3.2.1 La inuniversalizabilidad de los principios eudemónicos

§21. A continuación vamos a examinar con cierto detalle cómo la felicidad, y cualquier principio o regla práctica en ella basada, no es apta para dar razón de una propiedad de las exigencias morales que Kant considera esencial e inseparable de las mismas: la universalidad del conjunto de sus destinatarios.

Que sea imposible extraer principios prácticos universales de la búsqueda de la felicidad o, más exactamente, formular reglas válidas para todas las acciones de todos los sujetos que indiquen qué medios ha de poner quien desee ser feliz, se debe a la intrínseca relación de la felicidad con instancias sensibles, a su incardinación en el ámbito de la experiencia. En efecto, ya en KrV escribe Kant que la ley pragmática que aconseja hacer algo como medio que lleve a la felicidad "se basa en principios empíricos, pues sólo a través de la experiencia podemos saber qué inclinaciones hay que busquen satisfacción y cuáles son las causas naturales capaces de satisfacerlas" (KrV 631)<sup>134</sup>.

Son numerosos los textos semejantes en diversas obras de nuestro autor. Todos ellos defienden la tesis de que "de ninguna representación de cualquier objeto, sea el que sea, puede conocerse a priori si estará ligada con *placer* o *dolor* o si será *indiferente*" (KpV 37)<sup>135</sup>, de que todo principio apoyado en los objetos de placer y displacer se funda en una condición "que en todo caso sólo empíricamente es conocida y no puede ser valedera de igual modo para todos los seres racionales"

<sup>134</sup> "gründet sich auf empirische Prinzipien; denn anders, als vermittelst der Erfahrung, kann ich weder wissen, welche Neigungen da sind, die befriedigt werden wollen, noch welche die Naturursachen sind, die ihre Befriedigung bewirken können" (KrV. A 806/ B 834).

<sup>135</sup> "Es kann von keiner Vorstellung irgend eines Gegenstandes, welche sie auch sei, a priori erkannt werden, ob sie mit *Lust* oder *Unlust* verbunden, oder *indifferent* sein werde" (KpV 21).

(KpV 37)<sup>136</sup>.

En otras palabras, es muy posible que a sujetos distintos les gusten o agraden cosas distintas, y aun contrapuestas, o, en el mejor de los casos, nunca es necesario que a todos agraden las mismas; mientras que sí es preciso que lo que obliga a uno obligue a todos, no podemos estar seguros de que todos pongan su felicidad, o un medio para ella, en el mismo objeto que a uno agrada en sí o como medio para la felicidad: dado que lo agradable o "angenehm" se define como "lo que ejerce influjo sobre la voluntad por medio solamente de la sensación, por causas meramente subjetivas, que valen sólo para éste o aquél, sin ser un principio de la razón válido para cualquiera" (GMS 46)<sup>137</sup> parece claro que si la búsqueda de lo agradable ha de regular nuestra conducta no habrá en esas reglas la universalidad que la moralidad les exige.

En general, para llegar a la formulación de un principio práctico universal será preciso proceder "despreciando todos los apetitos y excitaciones sensibles <...> las excitaciones de sus apetitos e impulsos (y, por tanto, la naturaleza entera del mundo sensible)" (GMS 99)<sup>138</sup>, y por tanto renunciar a la colocación de la felicidad, cifra o suma de la satisfacción de todas las inclinaciones, impulsos y apetitos sensibles, como fundamento de determinación de nuestra voluntad.

Se puede profundizar en la comprensión de las causas de la incapacidad de las reglas eudemónicas para poseer la universalidad exigible a todo principio moral considerando la cuestión también desde el siguiente punto de vista. La felicidad no puede proporcionar universalidad porque le falta una condición previa de esta última, la objetividad como precisa determinación o identidad en el objeto buscado; en la volición de la felicidad es ciertamente necesario *que* nosotros, al igual que cualquier otro sujeto, la queramos (esta necesidad es denominada por Kant subjetiva), pero no es necesario *qué* querremos al querer la felicidad, no hay ningún *qué* necesariamente querido por todos los que buscan la felicidad (incluso ni siquiera por uno y el mismo sujeto: quien quiere ser feliz a menudo no sabe *qué* querer, y nunca es necesario que quiera lo mismo), si bien es necesario que todos la quieran.

Tal es probablemente la argumentación que subyace a este texto de nuestro

<sup>136</sup> "jederzeit nur empirisch erkannt, und nicht für alle vernünftigen Wesen in gleicher Art gültig sein kann" (KpV 21). Mucho más tarde escribirá: "Nur die Erfahrung kann lehren, was uns Freude bringe. Die natürliche Triebe <...> können allein und einem jeden nur auf seine besondere Art zu erkennen geben, worin er jene Freuden zu *setzen* habe" (MdS 215), y años antes había dicho, resumiendo su doctrina al respecto, que "*Empirische Prinzipien taugen nicht überall dazu, um moralische Gesetze darauf zu gründen. Denn die Allgemeinheit, mit der sie für alle vernünftige Wesen ohne Unterschied gelten sollen <...> fällt weg, wenn der Grund derselben von der besonderen Einrichtung der menschlichen Natur <...> hergenommen wird, darin sie gesetzt ist*" (GMS 442).

<sup>137</sup> "was nur vermittelt der Empfindung aus bloss subjektiven Ursachen, die nur für dieses oder jenes seinen Sinn gelten, und nicht als Prinzip der Vernunft, das für jedermann gilt, auf den Willen Einfluss hat" (GMS 413).

<sup>138</sup> "Hintansetzung aller Begierden und sinnlichen Anreizungen <...> Neigungen und Antriebe (mithin die ganze Natur der Sinnenwelt)" (GMS 457).

autor: "Pero es una desdicha que el concepto de la felicidad sea un concepto tan indeterminado que, aun cuando todo hombre desea alcanzarla, nunca puede decir por modo fijo y acorde consigo mismo lo que propiamente quiere y desea" (GMS 51)<sup>139</sup>; el propio Kant indica inmediatamente a continuación que la causa de semejante fenómeno radica, como ya sabemos, en la índole empírica de la felicidad: "la causa de ello es que todos los elementos que pertenecen al concepto de la felicidad son empíricos; es decir, tienen que derivarse de la experiencia, y que, sin embargo, para la idea de la felicidad se exige un todo absoluto, un máximo de bienestar en mi estado actual y en todo estado futuro. Ahora bien; es imposible que un ente, el más perspicaz posible y al mismo tiempo el más poderoso, si es finito, se haga un concepto determinado de lo que propiamente quiere en este punto" (GMS 51)<sup>140</sup>.

Kant insiste poco más abajo en cómo la necesidad de echar mano de la experiencia para formularlas priva a las reglas prácticas basadas en o que sirven a la consecución de la felicidad de la índole de imperativos, pues a éstos se exige una objetividad del tipo mencionado —esto es, perfecta determinación de la identidad del objeto que querer, identificación segura del mismo— que aquéllas, debido a esa su afección empírica, no pueden exhibir<sup>141</sup>.

Todos los aspectos de la cuestión que nos ocupa en este párrafo tratados hasta ahora se encuentran unidos y sistematizados en el siguiente texto, verdaderamente completo y central en la reflexión ética de nuestro autor: "Pero precisamente por eso, porque ese fundamento material de determinación <aqué que determina sobre la base del placer que produce> sólo empíricamente puede ser conocido por el sujeto, es imposible considerar esa tarea como una ley, porque ésta, como objetiva, tendría que contener en todos los casos y para todos los seres racionales *precisamente el mismo fundamento de determinación de la voluntad*.

<sup>139</sup> "Allein ist es ein Unglück, dass der Begriff der Glückseligkeit ein so unbestimmter Begriff ist, dass, obgleich jeder Mensch zu dieser zu gelangen wünscht, er doch niemals bestimmt und mit sich selbst einstimmig sagen kann, was er eigentlich wünsche und wolle" (GMS 418).

<sup>140</sup> "Die Ursache davon ist: dass alle Elemente, die zum Begriff der Glückseligkeit gehören, insgesamt empirisch sind, d.i. aus der Erfahrung müssen entlehnt werden, dass gleichwohl zur Idee der Glückseligkeit ein absolutes Ganze, ein Maximum des Wohlbefindens, in meinem gegenwärtigen und jedem zukünftigen Zustande erforderlich ist. Nun ist es unmöglich, dass er als das einsehendste und zugleich allervermögendste, aber doch endliche Wesen sich einen bestimmten Begriff von dem mache, was er hier eigentliche wolle" (GMS 418).

<sup>141</sup> En palabras "Man kann <...> nicht nach bestimmten Prinzipien handeln, um glücklich zu sein, sondern nur nach empirischen Ratschlägen, z.B. der Diät, der Sparsamkeit, der Höflichkeit, der Zurückhaltung usw. von welchen die Erfahrung lehrt, dass sie das Wohlbefinden im Durchschnitt am meisten befördern. Hieraus folgt, dass die Imperativen der Klugheit, genau zu reden, gar nicht gebieten, d.i. Handlungen objektiv als praktisch-*notwendig* darstellen können, dass sie eher für Anratenen (consilia) als Gebote (praecepta) der Vernunft zu halten sind, dass die Aufgabe: sicher und allgemein zu bestimmen, welche Handlung die Glückseligkeit eines vernünftigen Wesens befördern werde, völlig unauflöslich, mithin kein Imperativ in Ansehung derselben möglich sei, der im strengen Verstande geböte, das zu tun, was glücklich macht, weil Glückseligkeit nicht ein Ideal der Vernunft sondern der Einbildungskraft ist, was bloss auf empirischen Gründen beruht, von denen man vergeblich erwartet, dass sie eine Handlung bestimmen sollten, dadurch die Totalität einer in der Tat unendlichen Reihe von Folgen erreicht würde" (GMS 418-419).

Pues aun cuando el concepto de la felicidad se halla *en todo caso* a la base de la relación práctica *de los objetos* con la facultad de desear, no es, sin embargo, más que el título general de los fundamentos de determinación subjetivos y no determina nada específico, mientras que en esa tarea <la búsqueda de la felicidad> práctica no se trata más que de eso y no puede ella de ningún modo ser resuelta sin esa determinación. En qué haya de poner cada cual su felicidad, es cosa que depende del sentimiento particular de placer y dolor de cada uno, e incluso en uno y el mismo sujeto, de la diferencia de necesidades según los cambios de ese sentimiento; y una ley *subjetivamente necesaria* (como ley natural) es, por lo tanto, *objetivamente* un principio práctico muy *contingente* que, en distintos sujetos, puede y debe ser muy distinto y, por consiguiente, no puede nunca proporcionar una ley" (KpV 43)<sup>142</sup>.

Ahora bien, es preciso reconocer que las reglas eudemónicas, dado que son racionales, entrañan ciertamente universalidad; por ejemplo, si se ha descubierto que no fumar es bueno para la salud, el imperativo hipotético correspondiente "si quieres tener buena salud, no fumes" es universal en el sentido de que es válido para todo sujeto que quiera tener buena salud. En general, si algo es de suyo un buen medio para conseguir un fin, lo será para todos, absolutamente todos los sujetos que acierten a querer ese fin, y un buen medio que lo es en algunas circunstancias o para personas de determinadas características lo será para absolutamente todos los sujetos que se encuentren en esas circunstancias, sean éstos muchos o pocos, o para todas las personas que presenten las características en cuestión, cualquiera que sea su número<sup>143</sup>.

Ahora bien, la tesis de Kant es que tal universalidad corresponde a esos principios en la medida en que son proposiciones teóricas, esto es, que recogen un conocimiento cierto, y por tanto de suyo necesariamente válido de modo universal, acerca de alguna conexión real entre causas y efectos o entre fines y medios, mientras que en lo que tienen de prácticos, o los principios prácticos que en ellos se asientan, no son en realidad universales, pues no lo son por lo que hace a lo propiamente práctico, el fundamento de determinación de la voluntad.

En palabras de nuestro autor, "los principios del amor a sí mismo pueden

---

<sup>142</sup> "Aber eben darum, weil dieser materiale Bestimmungsgrund von dem Subjekte bloss empirisch erkannt werden kann, ist es unmöglich diese Aufgabe als ein Gesetz zu betrachten, weil dieses als objektiv in allen Fällen und für alle vernünftigen Wesen *eben denselben Bestimmungsgrund* des Willens enthalten müsste. Denn obgleich der Begriff der Glückseligkeit der praktischen Beziehung der *Objekte* aufs Begehrungsvermögens *allerwärts* zum Grunde liegt, so ist es doch nur der allgemeine Titel der subjektiven Bestimmungsgründe, und bestimmt nichts spezifisch, darum es doch in dieser praktischen Aufgabe allein zu tun ist, und ohne welche Bestimmung sie gar nicht aufgelöst werden kann. Worin nämlich jeder seine Glückseligkeit zu setzen habe, kommt auf jedes sein besonderes Gefühl der Lust und Unlust an, und selbst in einem und demselben Subjekt auf die Verschiedenheit des Bedürfnisses, nach den Abänderungen dieses Gefühls, und ein *subjektiv notwendiges* Gesetz (als Naturgesetz) ist also *objektiv* ein gar sehr *zufälliges* praktisches Prinzip, das in verschiedenen Subjekten sehr verschieden sein kann und muss, mithin niemals ein Gesetz abgeben kann" (KpV 25).

<sup>143</sup> Es claro que la universalidad de la validez de un principio es independiente del número de casos en que de hecho sea válido siempre que lo sea en todos los casos —por pocos que éstos sean— de un mismo tipo: del tipo mentado en la formulación del principio de que se trate.

ciertamente encerrar reglas universales de habilidad (de descubrir medios para propósitos); pero entonces son solamente principios teóricos, como, verbigracia, el que quisiera comer pan tendría que imaginar un molino. Pero preceptos prácticos que se fundan en el amor a sí mismo no pueden nunca ser universales, pues el fundamento de determinación de la facultad de desear está fundado en el sentimiento de placer y de dolor, que no se puede nunca admitir como dirigido con universalidad a los mismos objetos" (KpV 43)<sup>144</sup>. Más adelante (cfr. 28) consideraremos la tesis de Kant, aquí sólo apuntada, según la cual en rigor todas las reglas tomadas de la felicidad son teóricas y no hay más principios prácticos que los morales; ahora parece en cualquier caso claro que la validez de los principios prácticos eudemónicos, la de los imperativos hipotéticos en general como reglas prácticas, es decir, como reglas que pretenden determinar nuestra voluntad, no es universal, pues en virtud de la misma estructura hipotética de tales reglas su validez se restringe a aquellos sujetos que aciertan a querer el fin la volición del cual es la condición o hipótesis que nunca es necesario querer con la necesidad característica e irrenunciable del ámbito moral, y que a su vez hace contingente la de los medios correspondientes.

Ahora bien, ¿acaso no es la felicidad como tal un fin el deseo del cual es necesario suponer en todo sujeto del tipo del hombre y del cual se puede esperar por tanto que esté presente en todo hombre? (cfr. KpV 25)<sup>145</sup>. ¿No podemos estar seguros de que todos los hombres querrán la felicidad, y por tanto también los medios que reconozcan como precisos para su consecución, de manera que tanto el imperativo de querer la felicidad como los que manden poner tales medios gozarán de la universalidad —validez para todos los sujetos— buscada, y por tanto cumplirán al menos este requisito para poder ser considerados principios morales?

Kant sale al paso de tal objeción en los términos siguientes: "Es, por lo tanto, de extrañar que, porque el anhelo de felicidad sea universal y, por consiguiente, también la máxima por la cual cada uno lo pone como fundamento de determinación de su voluntad, que por eso haya venido a la mente de hombres de entendimiento darla como una ley *práctica* universal. Pues si en lo demás una ley universal de la naturaleza lo hace todo coincidente, aquí, en cambio, si se quisiera dar a la máxima la universalidad de una ley, saldría como consecuencia precisamente lo más contrario de la coincidencia, la más grave contradicción y la total destrucción de la máxima misma y de su intención. Pues la voluntad de todos no tiene entonces uno y el mismo objeto, sino que cada uno tiene el suyo (su propio bienestar), el cual, si bien puede concordar por casualidad también con las intenciones de otros, dirigidas de igual modo por ellos a sí mismos, no es, sin

<sup>144</sup> "Prinzipien der Selbstliebe können zwar allgemeine Regeln der Geschicklichkeit (Mittel zu Absichten auszufinden) enthalten, alsdann sind es aber bloss theoretische Prinzipien, (z.B. wie derjenige, der gerne Brot essen möchte, sich eine Mühle auszudenken habe). Aber praktische Vorschriften, die sich auf sie gründen, können niemals allgemein sein, denn der Bestimmungsgrund des Begehungsvermögens ist auf das Gefühl der Lust und Unlust, das niemals als allgemein auf dieselben Gegenstände gerichtet, angenommen werden kann, gegründet" (KpV 25-26).

<sup>145</sup> Cfr. asimismo GMS 415

embargo, ni con mucho, suficiente para una ley, porque las excepciones, que ocasionalmente hay derecho de hacer, no tienen fin y no pueden ser comprendidas determinadamente en una regla universal" (KpV 46)<sup>146</sup>.

Con todo, como vamos a tratar de mostrar (cfr. §§22 y ss.), la razón principal de que no quepa extraer principios prácticos morales del universal deseo de felicidad, no es la aquí apuntada por Kant<sup>147</sup>, sino que la necesidad de la volición de felicidad, con base en la cual sí que podría resultar posible al menos idear una situación en la que del deseo de felicidad se extrajesen principios prácticos universales, no es la característica de los principios morales.

Por otra parte, también se podría argumentar del modo siguiente contra el intento de derivar principios morales a partir de la felicidad buscando apoyo en la efectiva universalidad de su deseo por parte de los hombres: la universalidad propia de los principios morales implica su validez para todos los sujetos racionales, no meramente para los hombres, sujetos racionales finitos o afectados sensiblemente, que son los únicos que desean necesariamente la felicidad (cfr. KpV 25)<sup>148</sup>, sólo para los cuales, luego ya no para todos los sujetos racionales —por ejemplo, no para los que por ser infinitos no necesiten o por ya poseerla no quieran la felicidad— valdrían los principios pretendidamente morales en el caso de que la validez de éstos se apoyase o derivase de la volición o deseo de la felicidad.

Como escribe un comentarista, "Por ejemplo, una ley basada en un interés en la felicidad (como el principio de la utilidad) podría ser válida para todos los seres humanos en la medida en que aciertan a desear la felicidad. Pero no sería una

---

<sup>146</sup> "Es ist daher wunderlich, wie, da die Begierde zur Glückseligkeit, mithin auch die *Maxime*, dadurch sich jeder diese letztere zum Bestimmungsgrunde seines Willens setzt, allgemein ist, es verständigen Männern habe in den Sinn kommen können, es darum für ein allgemein *praktisches Gesetz* auszugehen. Denn da sonst ein allgemeines Naturgesetz alles einstimmig macht, so würde hier, wenn man der *Maxime* die Allgemeinheit eines Gesetzes geben wollte grade das äusserste Widerspiel der Einstimmung, der ärgste Widerstreit und die gänzliche Vernichtung der *Maxime* selbst und ihrer Absicht erfolgen. Denn der Wille Aller hat alsdann nicht ein und dasselbe Objekt, sondern ein jeder hat das seinige (sein eigenes Wohlbefinden), welches sich zwar zufälligerweise, auch mit anderer ihren Absichten, die sich gleichfalls auf sich selbst richten, vertragen kann, aber lange nicht zum Gesetze hinreichend ist, weil die Ausnahmen, die man gelegentlich zu machen befugt ist, endlos sind, und gar nicht bestimmt in eine allgemeine Regel befasst werden können" (KpV 28). Kant completa y apoya aún este argumento con otro referido a la discordia que reinaría no ya sólo entre sujetos distintos que no se atuviesen a más reglas prácticas que las de la búsqueda de la felicidad sino incluso en el interior de cada sujeto individual que orientase su conducta según semejantes reglas: "Empirische Bestimmungsgründe taugen zu keiner allgemeinen äusseren Gesetzgebung, aber auch eben so wenig zur innern; denn jeder legt sein Subjekt, ein anderer aber ein anderes Subjekt der Neigung zum Grunde, und in jedem Subjekt selber ist bald die, bald eine andere im Vorzuge des Einflusses. Ein Gesetz ausfindig zu machen, das sie insgesamt unter dieser Bedingung, nämlich mit allerseitiger Einstimmung, regierte, ist schlechterdings unmöglich" (KpV 28).

<sup>147</sup> A saber, la de que resulta imposible concretar ese deseo de felicidad a objetos determinados que puedan ser queridos por todos, ya que a menudo sucederá que las voliciones de sujetos distintos serán no sólo distintas sino incluso contrapuestas hasta el punto de que el éxito —siempre parcial, por otra parte— de uno en su búsqueda de la felicidad imposibilita el de otros, de manera que resulta en definitiva imposible que todos acepten las mismas reglas prácticas de tipo eudemónico y por tanto que éstas posean universalidad en su pretensión de validez.

<sup>148</sup> Cfr. también GMS 415

ley verdaderamente *universal*, ya que es al menos lógicamente posible que exista un agente racional que no desee la felicidad"<sup>149</sup>. Con todo, como vamos a ver, la universalidad, pese a que Wolff la subraye, no es lo principal; los hombres todos, universalmente, desean la felicidad, y sin embargo no se puede decir que ese deseo es necesario en el sentido en que tendría que serlo para que resultase posible basar en o extraer de él principios morales: un deseo universal de felicidad no por ser universal es desinteresado, sino que puede ser perfectamente universal y ser totalmente interesado, luego condicionado, y, por ende, carente de la necesidad característica del terreno moral.

### 3.2.2 La universalidad relativa y su insuficiencia moral

§22. Según más arriba anunciamos (cfr. §21), nos proponemos mostrar a continuación cómo más aún que la falta de universalidad es la falta de necesidad de que adolecen los principios prácticos derivados de la felicidad lo que los inhabilita para desempeñar la función de principios morales. Esta primacía de la necesidad sobre la universalidad como propiedad característica y exclusiva de los principios morales quedaría firmemente establecida si resultase posible por lo menos imaginar principios prácticos no morales que sin embargo fuesen universales, pues en ese caso sería claro que la posesión de universalidad por ese principio no garantizaría siempre, al menos no nocionalmente, su índole moral, por lo que habría que situar sólo en la necesidad la condición necesaria y suficiente de la posesión de esa índole por parte de un principio práctico.

Pues bien, tal posibilidad de establecer al menos en un experimento mental la existencia o, si se prefiere, la mera pensabilidad de principios prácticos universales pero no morales —basta el experimento mental como método y la pensabilidad como resultado cuando, como sucede aquí, lo que se está estudiando son nociones o contenidos inteligibles, con independencia de la existencia real de lo mentado: lo que vamos a intentar establecer no es que haya imperativos eudemónicos universales, sino que podría haberlos— nos parece que es defendida implícitamente por nuestro autor en el texto que a continuación vamos a estudiar.

Después de haber insistido en la falta de universalidad que su base empírica comunica a los principios tomados del deseo de felicidad, Kant plantea el asunto en cuestión en estos términos: "Pero aun suponiendo que los seres finitos racionales pensasen todos del mismo modo sobre lo que hubiesen de aceptar como objetos de sus sentimientos de deleite o de dolor, y también incluso sobre los medios de que tienen que hacer uso para alcanzar los primeros y evitar los segundos, no podría, sin embargo, *el principio del amor a sí mismo* de ningún modo ser dado por

<sup>149</sup> "For example, a law based upon an interest in happiness (such as the Principle of Utility) might be valid for all human beings, insofar as they happen to desire happiness. But it would not be a truly *universal* law, for it is at least logically possible that a rational agent should exist who does not desire happiness" (WOLFF, R.P., *The autonomy of reason. A commentary on Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Harper & Row, New York, 1973, p. 180).



ellos como una ley práctica, pues esa unanimidad sería ella misma sólo casual" (KpV 44)<sup>150</sup>. Nuestro autor ha planteado aquí la hipótesis a que nos referíamos: podría suceder, no es impensable que sucediese, que todos los sujetos del tipo del hombre consintiesen en y pudiesen efectivamente armonizar sus deseos de tal manera que cada uno de ellos al buscar su propia felicidad no estuviese impidiendo o dificultando la consecución de la suya por parte de ningún otro sujeto, y que tampoco en el interior de un mismo sujeto la satisfacción de un deseo implicase malograr la de otro u otros, y que tanto el estado de cosas en el mundo, por ejemplo en lo relativo a la abundancia de bienes en proporción al número de necesidades, como las vicisitudes de la fortuna hiciesen posible y favoreciesen o al menos no coartasen tal armonía de los deseos y tan halagüeñas perspectivas de la satisfacción máxima y perenne de todas y cada una de las inclinaciones de todos los sujetos. En ese caso, sería posible formular principios prácticos perfectamente universales, a los que podrían adherirse simultánea y perpetuamente todos los sujetos, cuyo contenido fuese plena y solamente eudemónico, pues no enunciarían sino qué acciones es menester ejecutar para alcanzar la felicidad.

Ahora bien, Kant sostiene que tales principios prácticos, no obstante su universalidad, no serían morales, y la razón que para afirmar tal cosa esgrime es la de que semejante unanimidad o universalidad en la aceptación de su validez sería contingente, esto es, los principios en cuestión poseerían la propiedad de ser universales, pero no la de ser necesarios, y esta circunstancia bastaría para negarles la índole de morales: es la segunda de esas dos propiedades, la necesidad, más bien que la universalidad, la única auténticamente precisa, a la par que suficiente, para la inclusión de un principio práctico en el número de los morales.

Kant explica y defiende su posición inmediatamente después de formularla en el texto anterior en este otro: "El fundamento de determinación seguiría siempre siendo sólo subjetivamente valedero y meramente empírico, y no tendría aquella necesidad que es pensada en cada ley, es decir, la necesidad objetiva por fundamentos a priori" (KpV 44)<sup>151</sup>. Esto es, aunque todos movidos por nuestro común deseo de felicidad pudiésemos querer lo mismo, a saber, los medios reconocidos como precisos para su consecución, sin que nuestras voliciones chocasen, seguiría faltando a los principios prácticos que indicasen o propusiesen el empleo de esos medios la necesidad requerida para poder considerarlos morales.

Más abajo (cfr. §§67-71) estudiaremos con más detenimiento cuál es esa tan peculiar necesidad que tienen en exclusiva los principios morales y en qué se distingue de la necesidad que es por lo menos pensable que posean ciertos

<sup>150</sup> "Aber gesetzt, endliche vernünftige Wesen dächten auch in Ansehung dessen, was sie für Objekte ihrer Gefühle des Vergnügens oder Schmerzens anzunehmen hätten, imgleichen sogar in Ansehung der Mittel, deren sie sich bedienen müssen, um die erstern zu erreichen, die andern abzuhalten, durchgehends einerlei, so würde das Prinzip der Selbstliebe dennoch von ihnen durchaus für kein praktisches Gesetz ausgegeben werden können; denn diese Eintheiligkeit wäre selbst doch nur zufällig" (KpV 26).

<sup>151</sup> "Der Bestimmungsgrund wäre immer doch nur subjektiv gültig und bloss empirisch, und hätte diejenige Notwendigkeit nicht, die in einem jeden Gesetze gedacht wird, nämlich die objektive aus Gründen a priori" (KpV 26).

principios eudemónicos. Ahora nos vamos a detener en el examen de esa universalidad como "unaninidad contingente" cuya posesión por parte de ciertos principios eudemónicos es considerada posible por nuestro autor, según acabamos de comprobar.

Lo mentado por la expresión "unaninidad contingente" coincide con el contenido de la noción de "universalidad empírica", empleada por Kant de la manera siguiente: "mejor se podría sostener que no hay leyes prácticas ningunas, sino sólo *consejos* para nuestros apetitos, más bien que elevar principios subjetivos a la altura de leyes prácticas, las cuales tienen necesidad totalmente objetiva y no solamente subjetiva y que tienen que ser conocidas por la razón a priori, no por la experiencia (por empíricamente universal que ésta sea) <...> Pero en los principios prácticos solamente subjetivos, se pone la condición expresa de que tienen que hallarse a su base condiciones no objetivas, sino subjetivas del albedrío; por consiguiente, que pueden ser representados siempre sólo como meras máximas, nunca, empero, como leyes práctica" (KpV 44)<sup>152</sup>. Así, mientras que la experiencia podría darnos a conocer principios prácticos válidos para todos los sujetos del tipo del hombre, de modo que esos principios poseerían una universalidad empírica, la experiencia se revela por completo impotente para proporcionar principios prácticos necesarios: esos principios eudemónicos empírica o contingentemente universales serían a lo sumo consejos, es decir, reglas cuya adopción por su destinatario no es necesaria, por mucho que el número de sus destinatarios fuese universal (cfr. §§27-28).

En general, para que un principio práctico sea moral ha de poseer "necesidad absoluta" (GMS 15)<sup>153</sup>, y el fundamento de esa necesidad no puede estar sino "*a priori* exclusivamente en conceptos de la razón pura" (GMS 16)<sup>154</sup>, de modo que "cualquier otro precepto que se funde en principios de la mera experiencia, incluso un precepto que, siendo universal en cierto respecto, se asiente en fundamentos empíricos, aunque no fuese mas que en una mínima parte, acaso tan sólo por un motivo de determinación, podrá llamarse una regla práctica, pero nunca una ley moral" (GMS 16)<sup>155</sup>.

La universalidad en la aceptación de un principio, teórico o práctico, no

<sup>152</sup> "Man würde eher behaupten können, dass es gar keine praktischen Gesetze gebe, sondern nur *Anrathungen* zum Behuf unserer Begierden, als dass bloss subjektive Prinzipien zum Range praktischer Gesetze erheben würden, die durchaus objektive und nicht bloss subjektive Notwendigkeit haben, und durch Vernunft *a priori*, nicht durch Erfahrung (so empirisch allgemein diese auch sein mag) erkannt sein müssen <...> Allein bei bloss subjektiven praktischen Prinzipien wird das ausdrücklich zur Bedingung gemacht, dass ihnen nicht objektive, sondern subjektive Bedingungen der Willkür zum Grunde liegen müssen; mithin, dass sie jederzeit nur als blosse Maximen, niemals aber als praktische Gesetze, vorstellig gemacht werden dürfen" (KpV 26).

<sup>153</sup> "absolute Notwendigkeit" (GMS 389).

<sup>154</sup> "*a priori* lediglich in Begriffen der reinen Vernunft" (GMS 389).

<sup>155</sup> "jede andere Vorschrift, die sich auf Prinzipien der blossen Erfahrung gründet, und sogar eine in gewissem Betracht allgemeine Vorschrift, sofern sie sich dem mindesten Teile, vielleicht nur einem Bewegungsgrunde nach, auf empirische Gründe stützt, zwar eine praktische Regel, niemals aber ein moralisches Gesetz heissen kann" (GMS 389).

prueba la corrección de ese principio. La reflexión sobre ello basta para comprender cómo la universalidad de una regla práctica como capacidad de todos los sujetos de adherirse a ella sin contradecirse no es lo más relevante para su posesión de índole moral, e incluso no la garantiza. En el campo teórico es claro que la universalidad en el sostenimiento de una proposición no equivale a la verdad de esa proposición; la coincidencia entre el hecho de que todos los sujetos tengan por verdadera una proposición y el hecho de que esa proposición sea verdadera es siempre precisamente eso: una mera coincidencia, una coincidencia no necesaria<sup>156</sup> o casual, y en casualidades no es posible basar afirmación filosófica alguna, y menos en una filosofía como la de Kant, quien al respecto escribe que "no es la universalidad del asentimiento lo que prueba la validez objetiva de un juicio (es decir, la validez objetiva del mismo como conocimiento), sino que aunque aquella universalidad se presentase casualmente, eso no podría, sin embargo, proporcionar un apueba de la coincidencia con el objeto; más bien es la validez objetiva tan sólo la que constituye la base de un necesario acuerdo universal" (KpV 23)<sup>157</sup>. La última expresión de este texto, que la unanimidad o coincidencia universal ha de ser necesaria para que pruebe algo, es un punto que pone claramente de manifiesto la superioridad de la necesidad sobre la universalidad a la que estamos apuntando.

La aplicabilidad de la doctrina de este texto, en sí misma más bien especulativa, al terreno práctico resulta clara: al igual que la universalidad en el asentimiento a la verdad de una proposición o en su utilización en el curso de una argumentación lógicamente consistente no equivale a, no es lo mismo que la verdad de esa proposición, la universalidad de la asunción en la conducta de los sujetos de una máxima, también en el caso de que la asunción por todos los sujetos de esa máxima no fuese incompatible con la armonía en las relaciones recíprocas de todos los sujetos, no es lo mismo que su bondad, su corrección ética o, sobre todo, su posesión de contenido moral.

Así, para que un principio práctico sea moral no basta que lo acepten todos sus destinatarios; aunque de hecho no ocurra, y es sumamente improbable que llegue a ocurrir, son pensables principios eudemónicos a los que todos los sujetos pudiesen dar su asentimiento y adoptarlos como reglas de su conducta. Ahora bien, ello no equivaldría a, y ni siquiera sería una señal de su posesión de necesidad, por lo que de ningún modo bastaría para poder considerarlos morales, por universal que fuese su aceptación y armónico el conjunto de las relaciones mutuas de todos los sujetos al aceptarlos y obrar conformemente a ellos.

---

<sup>156</sup> Pues sólo sería necesaria si fuese lo mismo para una proposición ser tenida por verdadera por parte de todos los sujetos que ser verdadera, y es claro que por difícil que sea que se dé lo uno sin que se dé lo otro, por frecuente que sea estadísticamente que cuando todos los sujetos tienen por verdadera una proposición esa proposición es verdadera, o viceversa, y por grande que sea por tanto el valor del asentimiento universal a la verdad de una proposición como indicio de la verdad de esa proposición, no son la misma esas dos cosas.

<sup>157</sup> "nicht die Allgemeinheit des Föhrwahrhaltens die objektive Gültigkeit eines Urteiles (d.i. die Gültigkeit desselben als Erkenntnisses) beweise, sondern, wenn jene auch zufälliger Weise zuträfe, dieses doch noch nicht einen Beweis der Übereinstimmung mit dem Objekt abgeben könne; vielmehr die objektive Gültigkeit allein den Grund einer notwendigen allgemeinen Einstimmung ausmache" (KpV 12-13).

A la posibilidad, remota pero pensable, de que la heteronomía de la voluntad diese lugar a un sistema de máximas tomadas del deseo de felicidad pero aceptables por todos los sujetos se refiere indirectamente el siguiente texto de nuestro autor: "Todas las inclinaciones juntas (las que pueden también ser traídas a un sistema pasadero, y cuya satisfacción entonces se llama propia felicidad) constituyen el *egoísmo* (*solipsismus*)" (KpV 109)<sup>158</sup>. Ciertamente, en este texto Kant se está refiriendo a la armonía entre los distintos deseos de un mismo sujeto, pero algo muy similar puede decirse a propósito de las distintos deseos de sujetos distintos: podrían ser armonizados de manera que las máximas que rigen la conducta que busca satisfacerlos formasen un sistema armonioso, y sin embargo con ello no se habría avanzado ni un sólo paso hacia la construcción de un reino de los fines, de una comunidad ética formada por todos los sujetos: ese sistema universal de las inclinaciones seguiría siendo egoísta.

De igual modo, en otro lugar leemos que no es moral el uso de la razón "para administrar el interés de las inclinaciones, ya sea aisladas, ya —en el caso más elevado— en su máxima compatibilidad mutua" (GMS 38)<sup>159</sup>. En efecto, no sólo es pensable que el interés lleve a buscar la armonía entre las distintas inclinaciones de un mismo sujeto o entre las de sujetos distintos, sino que hasta resulta muy posible que sea en el seno de un sistema de las inclinaciones donde cada una de éstas tiene esperanzas más fundadas de ser satisfecha, de manera que la adopción de máximas universalizables es no sólo compatible con la persecución por parte de cada sujeto de la satisfacción de sus propios deseos e intereses, sino incluso directamente conveniente y beneficiosa para el éxito de esa persecución, y, sin embargo, si, como estamos considerando, el motor que lleva a esa adopción es el interés, empírico, en satisfacer las inclinaciones del modo más eficaz posible, la moralidad no comparece en absoluto.

Con otras palabras, en ese caso habría universalidad, pero por haber interés no se daría la necesidad precisa para la moralidad: la voluntad que dependiese del interés para obrar universalizablemente, aun en el caso de que obrase siempre universalizablemente, no lo haría necesariamente, sino sólo cuando le interesase, quizá de hecho siempre, pero siempre interesadamente y por lo tanto nunca necesariamente, jamás del modo preciso para que el obrar, además de tener lugar con arreglo a máximas universalizables, poseyese contenido o índole moral.

Como veremos detenidamente más adelante (cfr. §§30-33), la falta de necesidad absoluta en un principio práctico es solidaria de la de valor moral en la voluntad que obra según él. Por ello no es de extrañar que Kant afirme, de nuevo indirectamente, que una posible universalidad de base eudemónica en nada manifestaría o fomentaría la peculiar dignidad de lo que es moral: "lo que se refiere

<sup>158</sup> "Alle Neigungen zusammen, (die auch wohl in ein erträgliches System gebracht werden können, und deren Befriedigung alsdann eigene Glückseligkeit heisst) machen die *Selbstsucht* (*Solipsismus*) aus" (KpV 73).

<sup>159</sup> "um das Interesse der Neigungen, es sei einzeln, oder, wenn es hoch kommt, in ihrer grössten Verträglichkeit miteinander, zu besorgen" (GMS 406).

a las inclinaciones y necesidades del hombre tiene un *precio comercial*!" (GMS 71)<sup>160</sup>. No porque todos deseemos la felicidad, y ni siquiera, podemos añadir, en el caso de que en ese deseo pudiese apoyarse una regla práctica por todos aceptable —esto es, en el caso de que las máximas de todos los sujetos que buscan la felicidad fuesen compatibles entre sí y la persecución de la misma por cada uno no sólo no obstaculizase sino que incluso fomentase la de los demás— tendría la voluntad que persiguiese la felicidad de acuerdo con esa regla un valor superior al de un mero precio mercantil.

Que resulta por lo menos pensable una universalidad eudemónica y, sin embargo, por eudemónica, ajena a la moralidad, viene sugerido también por la consideración de que aun en el caso de que fuese posible, un imperativo eudemónico seguiría estando completamente al margen de la moralidad. Lo que en opinión de Kant hace imposible —no de suyo, pero sí de hecho— un imperativo hipotético asertórico, eudemónico, es, como veíamos (cfr. §21), la falta de objetividad en la determinación de qué acción o acciones me llevarán a la felicidad, con la consiguiente falta de universalizabilidad en las máximas correspondientes.

Ahora bien, la tesis más propiamente kantiana es que aun en el caso de que esa dificultad pudiese ser superada, lo que sucedería por ejemplo en un ser a la vez deseoso de felicidad y omnisciente, y de que por tanto fuese posible formular máximas eudemónicas universalizables y el imperativo correspondiente, el hipotético-asertórico, poseyese validez universal y por tanto fuese posible como tal imperativo, aun en ese caso, seguiríamos encontrándonos fuera del ámbito de la moralidad: "Este imperativo de la sagacidad sería además —admitiendo que los medios para llegar a la felicidad pudieran indicarse con certeza— una proposición analítico-práctica, pues sólo se distingue del imperativo de la habilidad en que en éste el fin es sólo posible y en aquél el fin está dado; pero como ambos ordenan sólo los medios para aquello que se supone ser querido como fin, resulta que el imperativo que manda querer los medios a quien quiere el fin es en ambos casos analítico" (GMS 52-53)<sup>161</sup>.

Que el imperativo de la prudencia, o de la felicidad, si fuese posible, sería analítico equivale a que sería hipotético y ningún imperativo hipotético, esto es, que nos manda querer lo que nos manda como medio para otra cosa, puede tener

<sup>160</sup> "Was sich auf die allgemeinen menschlichen Neigungen und Bedürfnisse bezieht, hat einen *Marktpreis*" (GMS 434). Kant considera la posibilidad de un eudemonismo universalizable y sin embargo a-moral por carecer de todo contenido genuinamente ético también en este texto: "Dass aber eines Menschen Existenz an sich einen Wert habe, welcher bloss lebt (und in dieser Absicht noch so sehr geschäftig ist) um zu *geniessen*, sogar wenn er dabei andern, die alle ebensowohl nur aufs Geniessen ausgehen, als Mittel dazu aufs beste beförderlich wäre, und zwar darum, weil er durch Sympathie alles Vergnügen mitgenösse: das wird sich die Vernunft nie überreden lassen" (KU 208).

<sup>161</sup> "Dieser Imperativ der Klugheit würde indessen, wenn man annimmt, die Mittel zur Glückseligkeit liessen sich sicher angeben, ein analytisch-praktischer Satz sein; denn er ist von dem Imperativ der Geschicklichkeit nur darin unterschieden, dass bei diesem der Zweck bloss möglich, bei jenem aber gegeben ist; da beide aber bloss die Mittel zu demjenigen gebieten, von dem man voraussetzt, dass man es als Zweck wollte: so ist der Imperativ, der das Wollen der Mittel für den, der den Zweck will, gebietet, in beiden Fällen analytisch" (GMS 419).

contenido moral, ya que lo moral como tal no se puede querer como medio para otra cosa, sino por o en sí mismo. En otras palabras, la volición de algo porque se quiere alguna otra cosa es la estructura misma de la heteronomía de la voluntad, heteronomía que, así pues, no queda suprimida por universal que sea la volición del fin y precisa la determinación de los medios.

Como el último texto aducido sugiere, el empirismo de la eudemonía no es en último término epistemológico, sino práctico: un ser omnisciente habría superado en cierto sentido el empirismo epistemológico, pues ningún conocimiento sensible puede ser total, pero quizá no el empirismo práctico: podría suceder, como es el caso en la hipótesis considerada en ese texto, que usase su omnisciencia para mejor satisfacer sus intereses empíricos, y entonces se hallaría fuera de la esfera moral.

La de un ser deseoso de felicidad y a la vez omnisciente es una hipótesis de trabajo útil pero no imprescindible en el estudio de la cuestión que nos ocupa, la de la insuficiencia de la universalidad de una regla práctica, si no va respaldada por la necesidad, para dotar de índole moral a la voluntad que obra según esa regla. Así, aun en el caso de que todos los hombres al perseguir la felicidad pudiesen ver aceptada cualquiera de sus máximas por los demás hombres, esto es, aun en el caso de que todos pusiesen su felicidad en lo mismo pero eso mismo fuese tal o de tal abundancia que todos pudiesen participar de ello cuanto desearan, las máximas seguirían siendo interesadas, y por ello no necesarias en el sentido en que una máxima ha de ser necesaria para poseer contenido moral.

En general, la felicidad, dado que todos los hombres la desean, podría ciertamente dar apoyo a una cierta universalidad práctica —no sólo en el sentido de que la inclinación a la felicidad se da en todos los hombre, sino incluso en el de que no sería imposible que cada máxima eudemónica de un sujeto como el hombre fuese aceptada por todos los demás— pero nunca podría darlo a una necesidad de tipo moral, pues, en definitiva, en la esfera de la moralidad de lo que se trata no es de algo que todos los hombres hagan, sino de algo que todos los hombres deben hacer, y es claro que el aserto de que todos los hombres desean ser felices, incluso en la hipótesis de que todos pudiesen serlo a la vez, es muy distinto del de que todos los hombres deben ser felices o deben desear ser felices.

En otros términos, la universalidad posible de un principio práctico eudemónico no dejaría de ser condicionada, luego falta de la necesidad absoluta que distingue a los principios morales. Comparada con esa necesidad moral, la eudemónica no pasa de ser una necesidad relativa, condicionada, una necesidad no necesaria, por así decir, o, en palabras de Kant, expresión de un mero asesoramiento (cfr. KpV 26), que sigue quien lo desea, y poco importa que quienes lo deseen sean todos: ese deseo está actuando como la condición que coloca fuera de la esfera moral a la determinación de la voluntad que de ella depende. En palabras de nuestro autor, "el *consejo*, si bien encierra necesidad, es ésta válida sólo con la condición subjetiva contingente de que este o aquel hombre cuente tal o cual cosa entre las que pertenecen a su felicidad; en cambio, el imperativo categórico no es limitado por condición alguna y puede llamarse propiamente un mandato, por ser,

como es, absoluta, aunque prácticamente necesario" (GMS 50)<sup>162</sup>.

De este modo, aun en el caso de que todos los hombres estuviesen de acuerdo en dar su asentimiento a un principio práctico, si ese principio, o el asentimiento que a él diesen, se basase en la inclinación, ese principio, no obstante su universalidad, no sería una ley moral. Este es, por cierto, un punto de gran interés para la noción de autonomía: el significado que esta noción tiene en la base de la filosofía moral de Kant no estriba en que baste que un sujeto como el hombre acepte una regla de conducta para que esta sea moral, y para ello es asimismo insuficiente que la acepten incluso todos los hombres, puesto que si esa aceptación o asunción en la conducta del hombre<sup>163</sup> tiene lugar sólo de hecho, es decir, no necesariamente —en el sentido de necesidad que más abajo se expone (cfr. §§26 y ss.)— no comunica índole moral alguna al principio aceptado. O, a la inversa, sólo cuando es necesaria, absolutamente necesaria, la aceptación de un principio práctico por parte de su destinatario hay autonomía en la voluntad del mismo y, por ende, moralidad.

### 3.2.3 La universalidad absoluta

§23. Acabamos de ver (cfr. §22) cómo la universal aceptación de un principio moral por parte de los hombres no es condición suficiente de su posesión de índole moral: resulta por lo menos pensable que un principio eudemónico, extra-moral, disfrute de esa aceptación. Esa constatación estaba al servicio de la afirmación de que la presencia de universalidad no implica autonomía, aunque su ausencia sí que implica heteronomía (cfr. §25), y de la afirmación de que, por tanto, es el concepto de necesidad, y no el de universalidad, el más directamente ligado a la autonomía y por ende a la moralidad tal y como nuestro autor la entiende.

Ahora bien, en lo anterior hemos estado considerando la universalidad de un principio como su aceptabilidad por todos los hombres, cuando, en realidad, el "universo" que Kant tiene *in mente* cuando habla de la validez universal de los principios moral está constituido no por la totalidad de los hombres, sino por la de los seres racionales.

Para nuestro autor, en efecto, las leyes morales han de ser aceptables por

---

<sup>162</sup> "Die Ratgebung enthält zwar Notwendigkeit, die aber bloss unter subjektiver gefälliger Bedingung, ob dieser oder jener Mensch dieses oder jenes zu seiner Glückseligkeit zähle, gelten kann; dagegen der kategorische Imperativ durch keine Bedingung eingeschränkt wird und als absolut—, obgleich praktisch notwendig ganz eigentlich ein Gebot heissen kann" (GMS 416).

<sup>163</sup> Trátase éste de un individuo o del conjunto de hombres reunidos en un grupo social, en la sociedad como un todo o incluso de la humanidad en general.

todos los seres racionales, no sólo por aquellos seres que, como el hombre, son sólo parcialmente racionales o no exclusivamente racionales, pues se hayan afectados por instancias sensibles en la determinación de su voluntad. Así, son frecuentes en la obra de Kant afirmaciones como la de que "su ley <la del concepto de la moralidad> tiene vigencia, no sólo para los hombres, sino para todos los *seres racionales en general*" (GMS 39)<sup>164</sup>.

La universalidad que en el terreno moral exige nuestro autor es máxima, pues en su opinión los principios morales han de ser válidos para todos, para absolutamente todos los seres capaces de comprenderlos y a los que tiene sentido dirigir semejantes principios: los seres racionales, todos los seres racionales. Se establece así una gradación entre diversos tipos de principios prácticos: aquellos que, al armonizar las diferentes inclinaciones de un hombre con el objeto de fomentar su mayor satisfacción global posible, son valederos para la conducta como un todo de un solo sujeto; aquellos válidos para el conjunto de los hombres por armonizar las inclinaciones de cada uno con las de todos los demás; por último, aquellos válidos para cualquier ser racional, tenga o no inclinaciones<sup>165</sup>.

El segundo de estos tres tipos de principios prácticos es el que hemos examinado para ver cómo aun en el caso, sumamente improbable, de que resultasen posibles no serían morales; si antes decíamos que esos principios válidos para todos los seres racionales pertenecientes a la especie de los afectados sensiblemente —por ejemplo, válidos para todos los hombres— eran universales, y sin embargo extra-morales, vemos ahora que en realidad no poseen el tipo de universalidad que Kant tiene presente cuando menciona esa propiedad como característica de los principios morales —la tercera de nuestra enumeración—, por lo que parece preciso revisar la tesis según la cual la posesión de universalidad por parte de un principio no es garantía de su moralidad.

La universalidad que Kant exige para la moralidad es, en efecto, la validez para todos los seres racionales, no la que podrían poseer ciertos principios, los eudemónicos, válidos para todos los seres del tipo del hombre por basarse en la naturaleza humana: la universalidad moral es la universalidad de un principio como su validez para todos, para absolutamente todos los seres racionales, y un principio que basa su validez en la naturaleza humana, que es válido por su conexión con la naturaleza humana, puede muy bien no ser válido para todos, para absolutamente todos los seres racionales<sup>166</sup>.

<sup>164</sup> "sein Gesetz nicht bloss für Menschen, sondern alle vernünftigen Wesen überhaupt <...> gelten müsse" (GMS 408). De modo similar, en cierta ocasión Kant escribe que la "Allgemeinheit" del "Prinzip der Menschheit <...> als Zwecks an sich selbst" consiste en que "es auf alle vernünftige Wesen überhaupt geht" (GMS 430-431).

<sup>165</sup> Tal es el sentido en el que nuestro autor afirma que en las "praktische Erwägungen" hay que proceder así: "von den Maximen, die jeder auf seine Neigung gründet, den Vorschriften, die für eine Gattung vernünftiger Wesen, so fern sie in gewissen Neigungen übereinkommen, gelten, und endlich dem Gesetze, welches für alle, unangesehen ihrer Neigungen, gilt" (KpV 67).

<sup>166</sup> En palabras de Kant, "die Allgemeinheit, mit der sie <las leyes morales> für alle vernünftige Wesen ohne



En otros términos, la única universalidad absoluta (aceptabilidad por absolutamente todos los seres racionales) es la que no se basa en o es relativa al interés: la universalidad absoluta es validez para toda voluntad, para absolutamente toda voluntad, es decir, no sólo para la que acierte a estar interesada en la consecución de este o aquel objeto del deseo. Así, aunque todas las voluntades del tipo de la del hombre estén interesadas en la consecución de felicidad, pues el hombre la desea necesariamente, si un principio se apoya en ese interés para ser válido ya no será válido para todos los seres racionales, sino precisamente para aquellos en los que se da el mencionado interés, en el caso que estamos considerando, para todos los hombres, pero quizá sólo para los hombres; y no, por ejemplo, para los ángeles, luego no poseerá la universalidad que Kant considera imprescindible para la moralidad.

Dicho de otro modo: cuando se dice de un principio práctico que es válido para todo hombre es pensable que su validez se deba a algo específico de los hombres, no característico de todo ser racional, y es pensable por tanto que ese principio carezca de la universalidad absoluta que distingue a los principios morales de los que no lo son. Eso es lo que sucede con los imperativos eudemónicos, en caso de que fuesen posibles: serían válidos para todos los hombres, pues en todos ellos se da lo que presta validez a esos imperativos, el deseo de felicidad, pero no para todo ser racional, pues podría haber seres racionales que no desearan la felicidad, bien por ya poseerla, bien por no necesitarla, por lo que no cabría afirmar que esos imperativos gozan de universalidad absoluta, ni por tanto que son morales, pero sí que quizá fuese posible sostener que la universalidad absoluta de un principio práctico es condición suficiente de su moralidad e incluso el ingrediente más relevante de la misma.

Así, cuando hablamos de todos, de absolutamente todos los seres racionales, estamos haciendo abstracción de la afección sensible que pudieran tener algunos seres racionales —por ejemplo, los hombres— y de la que otros bien pudieran carecer. Los principios prácticos que debiesen su validez a su conexión con esa afección sensible —como es el caso de todos los derivados del deseo de felicidad— sólo serían válidos para los seres racionales así afectados, luego ya no para todos, para absolutamente todos, luego ya no poseerían la universalidad (validez para todos los seres racionales, para absolutamente todos) requerida para la moralidad.

En cambio, podría suceder que los principios válidos para todos los seres racionales debiesen su índole de moral a esa su universalidad, y tal es la hipótesis que nos proponemos examinar a continuación: la de que la universalidad absoluta de un principio práctico, esto es, su aceptabilidad por parte de todos los seres racionales, sea, a diferencia de lo que sucede con la universalidad relativa o aceptabilidad por parte de todos los seres racionales del tipo del hombre, condición suficiente de la moralidad de ese principio e incluso el ingrediente más relevante de la misma. Como acabamos de ver, la universalidad basada en una

inclinación, más concretamente, la validez de un principio práctico para todos los sujetos que tienen determinada inclinación, no es en realidad la universalidad que Kant tiene presente en el terreno moral, por lo que no es adecuado decir que cabe pensar principios prácticos universales y sin embargo extra-morales y que por eso la universalidad no es condición suficiente de la moralidad. En cambio, quizá suceda que si, con Kant, por universalidad entendemos validez para todos, para absolutamente todos los seres racionales, sólo los principios morales son universales, por lo que sí que resulta posible ver en la universalidad, así entendida, una condición además de necesaria también suficiente para la posesión de índole moral por parte de un principio práctico.

La universalidad absoluta tendría sentido como garantía de la moralidad si y sólo si pudiésemos descubrir sin echar mano de consideraciones morales de ningún tipo una relación tal entre universalidad absoluta y moralidad que nos permitiese afirmar que el que un principio es absolutamente universal es condición suficiente de su moralidad (para lo cual es preciso que todos los principios absolutamente universales sean morales, que no haya un principio absolutamente universal que no sea moral).

Esa relación buscada podría venir dada por la noción de racionalidad: los principios morales según Kant han de ser racionales en el sentido preciso de que no han de deber su validez más que a la racionalidad de los sujetos a quienes se dirigen, y por el camino recién esbozado —que un principio sea universal como válido para todos, para absolutamente todos los sujetos racionales, implica que debe su validez a la índole de racionales de los sujetos a quienes se dirige, a la racionalidad de los mismos— se podría ver, si esa implicación se diese efectivamente, que en efecto el que un principio práctico sea universal como válido para todos los seres racionales implica que es puramente racional, luego que es moral.

Más concretamente, si partimos de que lo que hace a los principios morales ser tales y les comunica el peculiar tipo de validez que les es propia es su origen en la razón pura práctica, es de pensar, al menos en un primer acercamiento a la cuestión, que la validez de un principio práctico para todo ser racional —su universalidad absoluta— equivale a su índole de puramente racional, de no estar asentado sino en la razón pura práctica, y que por tanto la posesión de esa validez como universalidad absoluta es condición suficiente de la de índole moral.

Con otras palabras, partimos de que la racionalidad pura de un principio práctico asegura su moralidad y nos preguntamos si la universalidad absoluta de un principio práctico implica su racionalidad pura.

Para que la universalidad absoluta implique la racionalidad pura tiene que suceder que se dé sólo si se da la racionalidad pura, que no sea posible la universalidad absoluta de un principio sin su racionalidad, de modo que la racionalidad pura sea condición necesaria de la universalidad absoluta: en ese caso podríamos pasar, en efecto, de la comprobación de que un principio es absolutamente universal a la persuasión de que es puramente racional y, por tanto, moral. Así, si fuese cierto que sólo son absolutamente universales los principios que

apelan a la pura racionalidad de sus destinatarios, que no hay más principios que valgan para todos, para absolutamente todos los seres racionales a los que se dirigen, que los principios puramente racionales, tendríamos que la universalidad absoluta garantizaría la racionalidad pura de un principio práctico, y por ende, la moralidad del mismo.

Pues bien, el paso de la universalidad absoluta en la extensión de la validez de un principio a la racionalidad pura como causa de esa validez parece poder ser efectuado en virtud de consideraciones como la siguiente.

La universalidad absoluta exige prescindir de las inclinaciones que quizá afecten a un ser racional —sólo así podrá un principio práctico ser absolutamente universal—, por lo que es claro que para los seres racionales para los que valga una ley poseedora de la universalidad en cuestión no valdrá por lo que en ellos haya de inclinación, sino por lo que en ellos haya de racionales —sólo así podrá valer para todos, para absolutamente todos los seres racionales— y tal cosa es lo que sucede en las leyes morales en cuanto tales, por lo que parece posible afirmar que la universalidad así entendida —validez para todos los seres racionales, tengan o no inclinaciones—, distinta de la universalidad que es pensable que poseyesen los principios prácticos eudemónicos, es condición suficiente de la moralidad de los principios que la poseen.

De este modo, si por universal entendemos no meramente "válido para todo hombre" sino "válido para todo ser racional", sí que podemos decir que no es pensable un principio práctico que sea universal y no sea moral, pues, al parecer, si un principio práctico es válido para todo ser racional, la razón de esa validez no puede ser otra que la racionalidad de esos seres para todos los cuales es válido el principio en cuestión, y si la razón de la validez es la racionalidad, el principio considerado válido en ese sentido estará dotado de índole moral.

En efecto, podría suceder que hablar de todos, de absolutamente *todos* los seres racionales, fuese necesariamente equivalente a hablar de los seres racionales *en cuanto tales*, pues al hablar de todos, de absolutamente todos los seres racionales, estamos haciendo abstracción de la afección sensible que pudieran tener algunos seres racionales —por ejemplo, los hombres— y de la que otros bien pudieran carecer, y hacer esa abstracción equivale a fijar nuestra atención en lo que de racionales tienen los seres racionales y por tanto no falta en ninguno de ellos.

Con otras palabras: en la hipótesis que estamos examinando no es pensable que cuando la validez de un principio práctico se extiende a todos, absolutamente todos los seres racionales, esa validez se apoye en otra cosa que en la racionalidad de los mismos. Desde luego, no es pensable que se apoye en las inclinaciones, pues en ese caso habría seres racionales para los que ese principio práctico no sería válido, a saber, los no afectados sensiblemente, y sin embargo partíamos de que ese principio práctico era válido para absolutamente todos los seres racionales, y si no se basa en las inclinaciones es forzoso, al parecer, que se base en la racionalidad. Por ello, en esa hipótesis, tenemos que la universalidad como validez para todos los seres racionales implica que esa validez procede de la racionalidad, luego que el principio que posee universalidad así entendida es moral.

Así, al parecer, el principio práctico que es válido para todos, para absolutamente todos los seres racionales, no debe su validez sino a la racionalidad de esos seres: es válido para ellos en tanto en cuanto son racionales, y el que un principio sea válido para un ser precisamente en virtud de la racionalidad de ese ser es lo que en la ética de Kant le confiere significado e índole moral, por lo que sí se puede y debe sostener que todos los principios prácticos absolutamente universales son morales, que basta que un principio práctico sea absolutamente universal para que sea moral.

### *3.2.4 Universalidad y necesidad*

§24. En el párrafo anterior (cfr. §23) hemos expuesto la hipótesis de que el que un principio sea válido para absolutamente todos los seres racionales implica que debe su validez a la racionalidad misma de esos seres, por lo que la posesión de universalidad absoluta por parte de un principio práctico puede ser considerada condición suficiente de la moralidad de ese principio.

Ahora bien, ¿es correcta esa hipótesis? ¿se da realmente la relación de implicación que ella expresa? ¿es cierto que un principio práctico válido para todo ser racional no puede deber su validez sino a la racionalidad de todos esos seres para los que decimos que es válido? ¿no podría pensarse que fuese en efecto válido para todo ser racional, pero que esa validez se debiese a algo distinto de la racionalidad?

En efecto, para que la universalidad absoluta de un principio práctico fuese condición suficiente de la racionalidad pura del mismo, y por lo tanto de su moralidad, tendría que suceder que esa pura racionalidad fuese condición necesaria de esa absoluta universalidad, que si no se diese la primera no se pudiese dar tampoco la segunda, pero no es seguro que suceda eso.

En efecto, podría suceder que todos, absolutamente todos los seres racionales poseyesen una propiedad distinta y no derivada de su racionalidad, que pudiese darse sin ésta, que fuese la causa de que ciertos principios prácticos valiesen para todos los seres racionales: en ese caso, habría principios prácticos dotados de universalidad absoluta y a la vez extra-morales, por no ser la racionalidad la causa de su validez. Ya observamos que cuando la validez de un principio práctico se apoya en las inclinaciones sensibles de los seres que las poseen, ese principio, por mucho que quizá podría ser válido para todos los seres racionales que poseyesen esas inclinaciones, no lo sería para absolutamente todos ellos, pues no resulta posible afirmar que absolutamente todos los seres racionales

poseen inclinaciones sensibles, ya que a la noción de ser racional no pertenece la propiedad de tener esas inclinaciones. Sin embargo, la exclusión de la sensibilidad como apoyo de la moralidad de un principio no equivale por sí misma a la afirmación de que es la pura racionalidad quien constituye ese apoyo: que la validez para todos los seres racionales no pueda apoyarse en la sensibilidad no implica que se apoye en la racionalidad, pues podría apoyarse en una propiedad distinta de la racionalidad, así como de la sensibilidad, que poseyesen todos los seres racionales.

Ahora bien, la persuasión de la insuficiencia de la universalidad, por absoluta que sea, para garantizar la racionalidad, nos lleva a comprender la primacía de la necesidad sobre la universalidad como propiedad característica de los principios morales. En efecto, mientras que la universalidad, como estamos sugiriendo, no garantiza la racionalidad, la necesidad sí lo hace: el principio que valga *necesariamente* para un ser racional, en el sentido de que sería impensable que no valiese para él, apoya esa su validez en la racionalidad de ese ser para el que vale (de lo contrario, sería pensable que no valiese para él, y que eso es impensable es lo que queremos decir cuando decimos que su validez es necesaria) y es por ello por lo que vale para todos los seres que posean esa índole, la de ser racionales.

Vemos así cómo de la necesidad se sigue la universalidad que necesitamos, la que implica racionalidad por basarse en ella: lo que vale necesariamente en el sentido indicado para un ser racional vale para todos ellos por ser racionales. Dicho de otra manera, la universalidad *necesaria* de un principio práctico —esto es, su posesión de una validez para todos los seres racionales tal que resultase impensable que para un ser racional no valiese— sí que garantiza la racionalidad y, por ende, la moralidad de un principio, pero entonces es la necesidad más bien que la universalidad —esta es una consecuencia de aquella— quien garantiza la racionalidad, y la moralidad, del principio en cuestión.

Con otras palabras: lo que hemos de asegurar para asegurar la moralidad de un principio no es tanto que valga para todos los seres racionales (por mucho que, sin duda, corresponda a los principios morales esa absoluta universalidad) cuanto que su validez se apoye en o proceda de la pura racionalidad de sus destinatarios. Dado que la universalidad por sí misma no garantiza eso —que un principio valga para todos los seres racionales no implica que su validez se deba a la racionalidad de esos seres— hemos de buscar otro criterio o condición más exigente para la racionalidad de un principio. La universalidad absoluta no es una condición de ese tipo: podría haber principios extra-racionales, luego extra-morales, que valiesen para absolutamente todos los seres racionales; sí lo es, como acabamos de apuntar, la universalidad necesaria, pero es claro que en esa propiedad la primacía, el cometido de condición última y suficiente corresponde a la necesidad más bien que a la universalidad.

La condición en cuestión puede formularse también así: es no sólo la de que un principio valga para todos los seres racionales sino también y sobre todo la de que valga para todos ellos por lo que tienen de racionales, la de que fuese imposible en el sentido de impensable que un ser fuese racional y para él no valiese

la ley moral. La universalidad no sólo absoluta sino también y sobre todo necesaria es en efecto la condición buscada, pues, dado que sólo es necesariamente válido para absolutamente todo ser racional lo que procede de la racionalidad, tan pronto como quede mostrado que un principio práctico es necesariamente válido para todo ser racional, queda mostrado que su validez se apoya en la pura o mera racionalidad, y que por lo tanto ese principio es moral. En efecto, sólo es ley moral el principio práctico del que resulte impensable que no valga para un ser racional, o, lo que es lo mismo, sólo son morales los principios prácticos que valen para todo ser racional necesariamente, pues sólo ellos deben su validez precisamente a la racionalidad de sus destinatarios.

En suma, a la pregunta acerca de si la universalidad como validez para todos los seres racionales implica que esa validez procede de la racionalidad, luego que el principio que posee universalidad así entendida es moral, hemos de dar la respuesta de que lo implica sólo si por "validez para todos los seres racionales" entendemos una validez tal que sea impensable, por contradictorio, que lo que es válido para todos los seres racionales deje de serlo, es decir, si por "validez para todos los seres racionales" estamos entendiendo "validez necesaria para todos los seres racionales", y entonces, en efecto, esa validez implica que procede de la racionalidad, pues nada posee necesariamente algo que no proceda de su esencia —sólo se posee necesariamente de modo tal que sea impensable que no se posea lo que procede de la esencia de su poseedor— pero entonces ya no estamos hablando de universalidad, sino de necesidad.

La universalidad requerida por la moralidad como propiedad de sus principios no es una propiedad de los mismo que basta que se dé, que sea poseída de hecho por los mismos, ni siquiera que de hecho se dé siempre, sino que ha de ser necesario que se dé, que se dé siempre y además y sobre todo que no sea pensable que no se dé; precisamos una universalidad o unanimidad necesaria, "intensional", no meramente contingente o "extensional" (por vasta que sea esa extensión), una universalidad en la que lo más importante no sea que es universal sino que sea necesaria, en la que lo primero no sea sino un corolario de lo segundo: será en esa cualificación o modalidad de la universalidad, la necesidad, donde resida la condición verdaderamente relevante, última y suficiente, para la moralidad.

Que esa universalidad como validez para todo ser racional haya de ser "intensional" y no meramente "extensional" quiere decir, con otras palabras, que a la formulación "válido para todo ser racional" aplicada a un principio práctico como expresión de su índole de moral es preciso añadir, la cláusula "por ser racional". En definitiva, lo que hace a los principios morales serlo no es tanto ser universales, aunque todos lo sean, cuanto ser racionales.

Por ello, el conocimiento de la universalidad absoluta de la validez de un principio práctico no es en realidad relevante para conocer ni fundamentar su posible índole de moral. Es otro el conocimiento que con tal fin hemos de alcanzar: el de la universalidad necesaria, esto es, al cabo, el de que el principio en cuestión posee para un ser racional una necesidad tal que resulte impensable que no valga para él, o, lo que es lo mismo, que valga para él precisamente en tanto que es

racional. Para ello nos basta con hallar a priori que en el principio que examinamos estamos ante un caso en el que la racionalidad pura se hace práctica produciendo y promulgando un principio práctico, por lo que cualquier ser racional, todo ser racional, y precisamente por ser racional, estará concernido y gobernado por esa ley.

La universalidad o es empírica o es apriorica. Si es empírica, nunca podrá ser la precisa para la moralidad, ya de entrada porque la moralidad ha de ser válida para todos, para absolutamente todos los sujetos racionales, y no tenemos experiencia de todos ellos<sup>167</sup>, sino sólo del hombre (y ni siquiera de todos los hombres). Si es apriorica, solamente puede basarse en lo mismo en que se basa la necesidad, en el descubrimiento de que es la razón como tal quien promulga la ley moral como válida, por lo que de antemano, a priori, podemos estar seguros de que esa ley será válida para todo sujeto racional: en teniendo la necesidad tenemos la universalidad, y no hay otra manera de tener la universalidad correspondiente a las exigencias morales que teniendo primero ese conocimiento a priori que nos brinda la persuasión de la necesidad con la que la razón prescribe la ley moral.

Así, dado que sólo podremos saber de la universalidad pertinente una vez hayamos sabido de la necesidad, resulta claro que el conocimiento de la universalidad absoluta de la validez de un principio práctico no es en realidad relevante para conocer ni fundamentar su posible índole de moral, pues, dado que al tratarse de un conocimiento universal no puede ser proporcionado por la experiencia, sólo resulta posible después de haber obtenido a priori el conocimiento de la necesidad de ese principio para un ser racional por serlo, y es un corolario del mismo cuya única relevancia y utilidad estribará, como veremos (cfr. §25), en proporcionar un criterio negativo de la moralidad de un principio: no será moral el principio que no es universal, pero que lo sea no garantiza, porque no causa, que sea moral.

Las consideraciones que acabamos de efectuar nos indican cómo hemos de entender los textos en los que Kant sitúa a la universalidad junto a la necesidad como una propiedad característica de los principios morales, por ejemplo cuando escribe "su ley <la del concepto de la moralidad> tiene vigencia <...> para todos los *seres racionales en general*, no sólo bajo condiciones contingentes y con excepciones, sino por modo *absolutamente necesario*" (GMS 39)<sup>168</sup>.

En especial, no resulta posible afirmar que la universalidad absoluta equivale a la necesidad, sino que una y otra propiedad se relacionan de un modo tal que la primera depende de o procede de la segunda: sólo si hay necesidad habrá universalidad moralmente relevante. En efecto, no hemos de olvidar que la universalidad nunca puede ser más principal que la necesidad, ni siquiera de igual

<sup>167</sup> En tal sentido Kant escribe: "Dieses Prinzip der Menschheit <...> als Zwecks an sich selbst <...> ist nicht aus der Erfahrung entlehnt: erstlich wegen seiner Allgemeinheit, da es auf alle vernünftige Wesen überhaupt geht, worüber etwas zu bestimmen keine Erfahrung zureicht" (GMS 430-431).

<sup>168</sup> "dass sein Gesetz <...> für alle vernünftigen Wesen überhaupt, nicht bloss unter zufälligen Bedingungen und mit Ausnahmen, sondern schlechterdings notwendig gelten müsse" (GMS 408; cfr. también GMS 442).

rango que la misma: la universalidad es siempre una consecuencia, una cara externa de algo más profundo y básico, en lo que ella, y no en sí misma, encuentra su razón de ser. En cierta ocasión, Kant recuerda que, en buena lógica, un principio es universalmente aceptado de manera necesaria sólo en tanto en cuanto es válido, no que sea válido por ser universalmente aceptado<sup>169</sup>; en el contexto y para la cuestión que nos ocupa podemos sustituir la noción de validez por la de racionalidad: sólo si un principio práctico es de suyo racional (esto es, válido para un ser racional en cuanto tal) será universalmente válido para todos los seres racionales de manera necesaria, que es de la única manera en que la universalidad es pertinente en el estudio de una cuestión como la presente.

Tenemos, así, que como la única universalidad aquí relevante es la que se apoya en la necesidad, es ésta, al cabo, la propiedad más importante y la única decisiva para la moralidad de un principio: teniendo la necesidad tenemos la universalidad y en definitiva todo lo necesario para que un principio práctico sea moral, y si tenemos la mera universalidad, la universalidad que no se basa en la necesidad sino que pudiera ser casual, como Kant dice en algunas ocasiones (cfr. KpV 12-13), o empírica, como afirma en otras (cfr. GMS 389)<sup>170</sup>, no tenemos aún asegurado lo preciso para la moralidad de un principio práctico.

En definitiva, los principios prácticos morales lo son por basarse en la racionalidad como tal, y por ello son necesariamente válidos para todos los seres que posean racionalidad: su universal validez es una consecuencia de su validez necesaria. Que valgan necesariamente quiere decir que no hay condición, circunstancia ni situación alguna en la que no fuesen válidos, que no hay ningún caso en el que no sean válidos, y eso equivale a que son válidos en todos los casos.

### 3.2.5 *La universalidad, condición necesaria de la moralidad*

§25. Si un principio práctico no es aceptable por todos los hombres podemos concluir, en la ética de Kant, que no es moral. Pero mientras que ser aceptable por todos los hombres es condición necesaria de la moralidad de un principio, no es condición suficiente de la misma: como hemos visto (cfr. §22), podría suceder que un principio fuese aceptable por todos los hombres y sin embargo no fuese moral.

Ya que no su aceptabilidad por todos los hombres, ¿es la aceptabilidad de

<sup>169</sup> "...dass nicht die Allgemeinheit des Fürwahrhaltens die objektive Gültigkeit eines Urtheiles (d.i. die Gültigkeit desselben als Erkenntnisses) beweise, sondern, wenn jene auch zufälliger Weise zuträfe, dieses doch noch nicht einen Beweis der Übereinstimmung mit dem Objekt abgeben könne; vielmehr die objektive Gültigkeit allein den Grund einer notwendigen allgemeinen Einstimmung ausmache" (KpV 12-13).

<sup>170</sup> Cfr. asimismo KpV 26



un principio por todos los seres racionales condición suficiente de su moralidad? La respuesta a esta pregunta es asimismo negativa (cfr. §24). En efecto, la situación es semejante a la de la aceptabilidad por todos los hombres: la aceptabilidad de un principio por todos los seres racionales es condición necesaria para la moralidad del mismo<sup>171</sup> pero sigue sin ser condición suficiente de su moralidad, pues podría haber algún principio práctico aceptable por todos, absolutamente todos los seres racionales y que sin embargo no fuese moral por no deberse su validez precisamente a la racionalidad de los seres racionales: la universalidad del principio podría consistir en su validez para todos, para absolutamente todos los sujetos racionales, pero quizá no en tanto que racionales, sino en tanto que poseedores de alguna propiedad común distinta de su racionalidad.

Podemos concluir, por tanto, que la universalidad de un principio práctico, por absoluta que sea, no es por sí misma condición suficiente de la moralidad de ese principio. Ello no obsta, sin embargo, para que la universalidad sea una consecuencia de la necesidad, una consecuencia necesaria, valga la redundancia, y por ello su ausencia puede servir de *ratio cognoscendi* de la de necesidad y, por ende, de la de posesión de moralidad por parte de un principio práctico.

De este modo, mientras que la presencia de universalidad no garantiza, sin más, que el principio que la posea sea moral, su ausencia sí que puede tomarse como una señal segura e inequívoca de que el principio que resulta no ser absolutamente universal no es puramente racional, y por lo tanto no es moral. En efecto, si hallamos un ser racional para el que un principio práctico no vale podemos concluir sin temor a equivocarnos que ese principio práctico no es moral, pues es propio de los principios morales valer en virtud de la racionalidad de cualquier sujeto a que se dirija<sup>172</sup>, por lo que si el principio práctico en cuestión fuese moral tendría que valer también para ese sujeto para el que vemos que no vale: el principio que no valga para todos los seres que poseen lo necesario y suficiente para su validez, a saber, racionalidad, es seguro que no es moral.

La persuasión de que la ausencia de universalidad es *ratio cognoscendi* de la de moralidad se basa en un razonamiento como el siguiente: si un principio es válido para unos sujetos racionales y para otros no (es decir, si su validez no es universal) es claro que para aquellos seres para los que vale no lo hace en virtud de lo que esos seres tienen en común, la racionalidad (pues si valiese en virtud de lo que esos seres tienen en común valdría para todos ellos, y de que no vale para todos ellos es de lo que estamos partiendo), sino que vale en virtud de algo que unos seres racionales tienen y otros no (y por eso vale para los primeros pero no para los segundos): en virtud de las inclinaciones o deseos que unos seres racionales tienen y otros no<sup>173</sup>, y un principio práctico que vale en virtud de la inclinación o

<sup>171</sup> De esa manera que si un principio no es aceptable por todos los seres racionales, por mucho que sea quizá aceptable por todos los hombres, podemos estar seguros de que ese principio no es moral.

<sup>172</sup> Que los principios morales, como en general los prácticos, se dirigen solamente a seres racionales, esto es sólo a seres capaces de comprenderlos, es algo que aquí damos por supuesto.

inclinaciones del sujeto al que se dirige no posee significado moral. O, más brevemente, cuando un principio práctico no vale para todos los seres racionales podemos estar seguros de que incluso para aquellos para los que vale no lo hace en virtud de la razón, luego no es moral.

### 3.3 Felicidad y necesidad

#### 3.3.1 La necesidad eudemónica

§26. A continuación hemos de estudiar de qué tipo es la necesidad que no poseen los principios eudemónicos, sino sólo los morales. Este planteamiento de la cuestión implica ya que esos principios poseen algún tipo de necesidad: en efecto, el propio Kant reconoce, e insiste en ello, que los seres del tipo del hombre quieren la felicidad necesariamente, luego parece preciso afirmar que los principios prácticos que recogen y expresan la volición de la felicidad o de los medios que a ella conducen contienen cierta necesidad y, en ese caso, tenemos o bien que los principios prácticos eudemónicos son morales o bien que hay que revisar y concretar más el sentido en el que decíamos que la necesidad es propiedad exclusiva de los principios morales.

En efecto, nuestro autor escribe: "Ser feliz es necesariamente el anhelo de todo ser racional, pero finito, y, por tanto, un inevitable fundamento de determinación de su facultad de desear" (KpV 42)<sup>174</sup>, y si queremos la felicidad inevitable, necesariamente, con no menos necesidad queremos también los medios precisos para alcanzarla, en el caso de que fuese posible determinar con exactitud cuáles son, por lo que no parece posible negar que los principios eudemónicos, además de universales en el sentido más arriba estudiado (cfr. §22), podrían ser también necesarios. Es claro que ello es compatible con la reiterada negativa de

<sup>173</sup> Bien porque no tienen inclinaciones en absoluto, bien porque sus inclinaciones son diferentes de las de los sujetos para los que los principios prácticos en cuestión poseen validez, bien porque tienen las mismas inclinaciones que éstos, pero eso es precisamente lo que les lleva a no asentir a los principios a que éstos asienten, pues en virtud de esos principios éstos logran satisfacer sus inclinaciones y al hacerlo impiden la de las inclinaciones y deseos de los otros seres.

<sup>174</sup> "Glücklich zu sein, ist notwendig das Verlangen jedes vernünftigen aber endlichen Wesens, und also ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehrungsvermögens" (KpV 25).

Kant a atribuir índole moral a las reglas prácticas derivadas del deseo de felicidad solamente si esa necesidad de los principios eudemónicos es de especie diferente que la propia de los principios morales.

Tal es en efecto la tesis mantenida por nuestro autor: ciertamente, son pensables principios eudemónicos necesarios, pero esa necesidad no es moral.

Para determinar más concretamente en qué consiste la diferencia que nuestro autor establece entre la necesidad moral y la eudemónica puede ser útil observar cómo expone Kant en otro pasaje la necesidad con que los hombres, y los seres como él, desean ser felices: "hay, sin embargo, un fin que puede presuponerse real en todos los seres racionales (en cuanto que les convienen los imperativos, como seres dependientes que son); hay un propósito que no sólo *pueden* tener, sino que puede presuponerse con seguridad que todos tienen, por una necesidad natural, y éste es el propósito de la *felicidad* <...> un propósito que podemos suponer de seguro y *a priori* en todo hombre, porque pertenece a su *esencia*" (GMS 48-49)<sup>175</sup>. Vemos aquí cómo para Kant en la necesidad eudemónica estamos ante una necesidad natural, y, como tal, ajena al terreno práctico, que no es otro que el de la libertad. En el texto que vamos a considerar a continuación Kant caracteriza a esa necesidad eudemónica como física y, por lo mismo, ni siquiera práctica, y, *a fortiori*, tampoco moral, e ilustra esa tesis con un llamativo ejemplo que hace resaltar con claridad cómo el querer necesariamente ser felices no es en modo alguno un fenómeno ni siquiera práctico, es decir, no es susceptible de recibir predicado moral alguno, y mucho menos de proporcionar o permitir derivar de él principios morales<sup>176</sup>.

Es de señalar, además, que la necesidad eudemónica, por tratarse de una necesidad natural, es no sólo específicamente distinta de la necesidad práctica o moral, sino también y sobre todo estrictamente incompatible con ella: la necesidad con que queremos la felicidad, lejos de ser un argumento en pro de la índole de morales de los principios que, si fuesen posibles, recogerían y expresarían ese querer, proporciona una razón suficiente para negar que esos principios posean esa índole.

En efecto, los principios morales cuando tienen por destinatario a un sujeto del tipo del hombre expresan una obligación a que éste se halla sometido, pero pertenece a la noción de obligación la propiedad de poder físicamente no ser cumplida, la posibilidad física de la omisión de la volición de la acción a que el principio moral nos obliga, posibilidad que, como acabamos de ver, no se da respecto de la volición de la felicidad o de un medio conocido como imprescindible

<sup>175</sup> "Es ist gleichwohl *ein* Zweck, den man bei allen vernünftigen Wesen (sofern Imperative auf sie, nämlich als abhängige Wesen, passen) als wirklich voraussetzen kann, und also eine Absicht, die sie nicht etwa bloss haben *können*, sondern von der man sicher voraussetzen kann, dass sie solche insgesamt nach einer Naturnotwendigkeit *haben*, und das ist die Absicht auf Glückseligkeit <...> einer Absicht, die man sicher und *a priori* bei jedem Menschen voraussetzen kann, weil sie zu seinem Wesen gehört" (GMS 415).

<sup>176</sup> "man müsste denn diese Notwendigkeit <la eudemonía> gar nicht für praktisch, sondern für bloss physisch ausgeben, nämlich dass die Handlung durch unsere Neigung uns eben so unausbleiblich abgenötigt würde, als das Gähnen, wenn wir andere gähnen sehen" (KpV 26)".

para conseguirla. Por ello, es estrictamente impensable un deber moral de ser feliz<sup>177</sup>, o la extracción de un deber moral a partir del deseo de ser feliz, por necesarios que sean los deberes morales y necesario que sea ese deseo.

### 3.3.2 La falta de necesidad en la determinación empírica de la voluntad

§27. La consideración de que y cómo los principios eudemónicos son de índole y origen empírico nos permite observar un poco más de cerca por qué semejantes principios carecen de la necesidad que Kant exige a los morales. Como ya hemos podido comprobar (cfr. §17), la noción de lo empírico es, en efecto, suma y cifra de todo aquello de lo que hemos de prescindir a la hora de fundar la moralidad. Ello se debe a que las leyes morales han de poseer universalidad y necesidad plenas, y los principios prácticos empíricos no presentan ninguna de esas dos cualidades: "Los principios empíricos no sirven nunca para fundamento de leyes morales. Pues la universalidad con que deben valer para todos los seres racionales sin distinción, la necesidad práctica incondicionada que por ello les es atribuida, desaparece cuando el fundamento de ella se deriva de la peculiar constitución de la naturaleza humana o de las circunstancias contingentes en que se coloca" (GMS 80)<sup>178</sup>.

En efecto, la experiencia no nos puede informar más que de cómo algunas cosas son, y no de cómo todas deben ser, y los principios morales son tales precisamente porque indican cómo deben comportarse (necesidad) todos los sujetos a que se dirigen (universalidad), no cómo algunos se comportan; o, lo que es lo mismo, los principios morales indican qué fines deben proponerse todos sus destinatarios, no qué fines se proponen de hecho algunos de ellos<sup>179</sup>.

<sup>177</sup> En palabras de Kant, "*eigene Glückseligkeit ist ein Zweck, den zwar alle Menschen (vermöge des Antriebes ihrer Natur) haben, nie aber kann dieser Zweck als Pflicht angesehen werden, ohne sich selbst zu widersprechen. Was ein jeder unvermeidlich schon von selbst will, das gehört nicht unter den Begriff von Pflicht, denn diese ist eine Nötigung zu einem untern genommenen Zweck. Es widerspricht sich also zu sagen: man sei verpflichtet, seine eigene Glückseligkeit mit allen Kräften zu befördern*" (Mds 386).

<sup>178</sup> "Empirische Prinzipien taugen überall nicht dazu, um moralische Gesetze darauf zu gründen. Denn die Allgemeinheit, mit der sie für alle vernünftige Wesen ohne Unterschied gelten sollen, die unbedingte praktische Notwendigkeit, die ihnen dadurch auferlegt wird, fällt weg, wenn der Grund derselben von der besonderen Einrichtung der menschlichen Natur, oder den zufälligen Umständen hergenommen wird, darin sie gesetzt ist" (GMS 442).

<sup>179</sup> En palabras de Kant, a propósito de una de las formulaciones del imperativo categórico: "Dieses Prinzip der Menschheit und jeder vernünftiger Natur überhaupt, als Zwecks an sich selbst <...> ist nicht aus der Erfahrung entlehnt: erstlich wegen seiner Allgemeinheit, da es auf alle vernünftige Wesen überhaupt geht, worüber etwas zu bestimmen keine Erfahrung zureicht; zweitens weil darin die Menschheit nicht als Zweck der Menschen (subjektiv), d.i. als Gegenstand, den man sich von selbst wirklich zum Zwecke macht, sondern als objektiver Zweck, der, wir mögen Zwecke haben, welche wir wollen, als Gesetz die oberste

Pero incluso más propia de lo empírico que la ausencia de universalidad es la ausencia de necesidad, pues resulta posible una cierta universalidad empírica, mientras que no lo es una necesidad no natural empírica (cfr. §22). Para que un principio práctico sea moral ha de poseer absoluta necesidad, y el fundamento de esa necesidad no puede estar "sino *a priori* exclusivamente en conceptos de la razón pura" (GMS 16)<sup>180</sup>.

Esta incapacidad de lo empírico para proporcionar principios necesarios es pieza esencial del criticismo kantiano, tanto del que se dirige a la esfera especulativa como del que versa sobre la moral. Para Kant, en general, toda necesidad, tanto teórica como práctica, ha de tener un origen *a priori*, no puede proceder de lo empírico, de lo que tomamos de fuera de nosotros: "Se sigue que todas nuestras intuiciones son meras formas de las cosas como nos aparecen y no como son, porque de lo contrario no podría haber proposiciones sintéticas *a priori* ni intuiciones *a priori*, pues esto último puede ser sólo lo subjetivo de nuestra representación que es puesto como necesario en la base de todas las intuiciones empíricas. Si conociésemos las cosas como son no conoceríamos en la percepción que tienen que ser así y no de otra manera, y no habría por lo tanto conocimiento sintético *a priori* alguno, sino que todo conocimiento de ese tipo sería empírico"<sup>181</sup>.

Así, la heteronomía, al estribar precisamente en tomar de la esfera empírica —en el terreno práctico lo empírico son nuestros deseos e inclinaciones— las máximas de la propia conducta, queda inevitablemente al margen de la moralidad, y se advierte la relación de la autonomía con lo *a priori* y la necesidad prácticos, con la moralidad: sin necesidad no hay moralidad y no habrá otra necesidad dotada de significado moral —es decir, compatible con la libertad— que la procedente de las estructuras aprióricas del sujeto; más concretamente, para cada sujeto sólo serán necesarias aquellas leyes que él se dé a sí mismo, mientras que todos los principios prácticos procedentes de o apoyados en la experiencia estarán inevitablemente faltos de la necesidad intrínseca propia de los principios morales.

Como veíamos (§§7-8), hay heteronomía siempre que son los objetos del querer los que dan a la voluntad la ley. Ahora vemos que, en efecto, cuando la volición es motivada por objetos del querer que le son propuestos por los deseos e inclinaciones del sujeto son estos últimos los que dan la ley a la voluntad, y esa ley —que, en rigor, en ese caso, no es tal ley, sino una mera máxima— procedente del exterior de la voluntad, recibida por ella de la experiencia, conocida y aceptada *a posteriori*, nunca poseerá la necesidad propia de una ley moral. En general,

---

einschränkende Bedingung aller subjektiven Zwecke ausmachen soll, vorgestellt wird, mithin aus reiner Vernunft entspringen muss" (GMS 430-431).

<sup>180</sup> "*a priori* lediglich in Begriffen der reinen Vernunft" (GMS 389).

<sup>181</sup> "Dass alle unsere Anschauungen blosser Formen der Dinge sind wie sie uns erscheinen nicht wie sie sind folgt daraus weil es sonst gar keine synthetische Sätze *a priori* und keine Anschauungen *a priori* geben könnte denn die letztere kann nur das Subjective unserer Vorstellung seyn was als nothwendig allen empirischen Anschauungen unterlegt ist. Wenn wir die Dinge erkannten wie sie sind so würden wir in der Wahrnehmung also nicht erkennen dass sie so und nicht anders seyn müssten es wäre also gar kein synthetisches Erkenntnis *a priori* sondern alles solche Erkenntnis wäre empirisch" (Vorarbeiten zur Metaphysik der Sitten 283).

ninguna volición que tenga lugar previamente o al margen de la asunción por la voluntad de la ley que ésta se da o posee aprioricamente, que no venga no sólo gobernada externamente, sino también y sobre todo sugerida o motivada internamente por esa ley apriorica, poseerá la necesidad sin la cual un principio no es moral.

Lo empírico que por ser incapaz de dar base a la necesidad ha de ser excluido de la determinación de la voluntad cuando ésta ha de poseer índole moral hace referencia no tanto a cuál sea la índole propia del o los fundamentos de esa determinación cuanto al modo de darse o de relacionarse esos fundamentos con nuestra voluntad al determinarla a la acción: sean cuales sean esos objetos que hacen de fundamentos de determinación, si se dan a la voluntad y la determinan empíricamente, esto es, si lo que lleva a la voluntad a aceptarlos como tales es el agrado o placer que producen o prometen —y eso, en opinión de Kant, sucede siempre que es algún objeto, y no la forma de la ley, el mencionado fundamento de determinación— la determinación de la voluntad es empírica, luego como hemos adelantado y vamos a ver, no necesaria y por ello, en el mejor de los casos, extra-moral.

En este punto gusta de insistir nuestro autor, por ejemplo en el siguiente texto: "Tanto si se trata de un objeto de la mera sensibilidad (lo agradable) como de la razón pura (lo bueno), la razón no cede ante un motivo que se dé empíricamente" (KrV 473)<sup>182</sup>. Lo relevante para la heteronomía, en efecto, es que el objeto de la voluntad esté "dado empíricamente", y ello, en un contexto práctico, significa: en relación con nuestras inclinaciones, luego relativamente, esto es condicionada y no necesariamente o, desde un punto de vista no idéntico pero al cabo equivalente, interesadamente, sin posibilidad de comunicar valor moral a la voluntad determinada por un objeto así dado.

La dación del objeto a la voluntad, la relación de la voluntad con su objeto es empírica, así pues, cuando el objeto determina a la voluntad por mor del agrado que le produce o promete, en tanto en cuanto se presenta como agradable, sea inmediatamente, sea sólo a la larga<sup>183</sup>. Así, lo que importa para que haya heteronomía por intervenir elementos empíricos en la determinación de la voluntad no es cómo sea el objeto, sino cómo sea su relación (cfr. GMS 441) con o hacia el sujeto: es indiferente que el objeto dé la ley mediante la inclinación o mediante la razón determinada por objetos, y es irrelevante que la naturaleza del sujeto en la que inciden esos objetos, determinándola, sea sensible o racional (cfr. GMS 444).

Lo empírico prácticamente, lo agradable, es por completo incapaz de determinar necesariamente a nuestra voluntad. Ello se debe, de entrada, a que sólo

<sup>182</sup> "Es mag ein Gegenstand der blossen Sinnlichkeit (das Angenehme) oder auch der reinen Vernunft (das Gute) sein: so gibt die Vernunft nicht demjenigen Grunde, der empirisch gegeben ist, nach" (KrV A 548/B 576).

<sup>183</sup> A este respecto, es ilustrativo el siguiente texto de Kant: "Ich rechne das Prinzip des moralischen Gefühls zu dem der Glückseligkeit, weil ein jedes empirische Interesse durch die Annehmlichkeit, die etwas nur gewährt, es mag nun unmittelbar und ohne Absicht auf Vorteile, oder in Rücksicht auf Vorteile, oder in Rücksicht auf dieselbe geschehen, einen Beitrag zum Wohlbefinden verspricht" (GMS 442 Anm.).

conocimientos a priori poseen o fundan necesidad, de modo que, dado que no cabe un conocimiento apriorístico de si algo da o no placer, en el conocimiento de si algo da o no placer no se puede fundar necesidad alguna, luego tampoco una auténtica ley práctica<sup>184</sup>. La contingencia, así pues, acompaña inseparablemente a la determinación empírica —esto es, interesada o egoísta— de la voluntad, ya que los fundamentos de que algo agrade o no son contingentes, y también lo será, por lo tanto, la determinación de la voluntad por mor de lo agradable<sup>185</sup>.

No es de extrañar, por ello, que nuestro autor utilice poco menos que como sinónimos, a la hora de caracterizar la determinación de la voluntad, los adjetivos "empírico" y "contingente": "los conceptos morales <...> no pueden ser abstraídos de ningún conocimiento empírico, el cual, por lo tanto, sería contingente" (GMS 43)<sup>186</sup>. Motivos empíricos son los que valen, o mueven, contingentemente, esto es, normalmente y de hecho valen, o mueven, solamente algunas veces, pero aun en el caso, hipotéticamente posible, de que valiesen o moviesen siempre, todas las veces, ninguna de esas veces estarían valiendo o moviendo necesariamente: se actuaría siempre por mor de ellos pero nunca necesariamente, esto es, moralmente. Así, sea cual sea el número de veces que determine a la voluntad, es tal la índole propia de lo agradable que nunca lo hará necesariamente, de modo que no pudiese no hacerlo. Como escribe Kant con tanta sencillez como profundidad: "agradable en general necesariamente no lo es nada"<sup>187</sup>.

Lo empírico como fundamento de determinación de la voluntad se asemeja así al *bonum delectabile* de la tradición escolástica en tanto que diferente del *bonum honestum*: sólo éste es bueno en sí mismo, intrínsecamente, y por tanto, al contener en sí mismo, con independencia de cualquier circunstancia o condición, lo que lo hace querible, lo es siempre, incondicionadamente, en todo caso, necesariamente; por el contrario, el bien deleitable, aunque distinto del útil y por tanto dotado de la índole de fin y no sólo de la de medio, resulta apetecible no por algo que posea en sí mismo, intrínsecamente, sino por mor de un cierto efecto, el placer, cuya posesión produce en el sujeto, de manera que aun en el caso de que un cierto bien deleitable surtiese ese efecto siempre y en todos los sujetos seguiría sin exhibir esa peculiar necesidad intrínseca de ser querido que es propia del honesto y

<sup>184</sup> En palabras de Kant, "Es kann <...> von keiner Vorstellung irgend eines Gegenstandes, welche sie auch sei, a priori erkannt werden, ob sie mit Lust oder Unlust verbunden, oder indifferent sein werde. Da nun (zweitens) ein Prinzip, das sich nur auf die subjektive Bedingung der Empfänglichkeit einer Lust oder Unlust, (die jederzeit nur empirisch erkannt, und nicht für alle vernünftige Wesen in gleicher Art göltig sein kann,) gründet, zwar wohl für das Subjekt, das sie besitzt, zu ihrer *Maxime*, aber auch für diese selbst (weil es ihm an objektiver Notwendigkeit, die a priori erkannt werden muss, mangelt) nicht zum *Gesetze* dienen kann, so kann ein solches Prinzip niemals ein praktisches Gesetz abgeben" (KpV 21-22).

<sup>185</sup> En este sentido nuestro autor escribe: "Allein, wenn das Principium der Moralität auf der Selbst Liebe beruhet, so beruhet es auf einem zufälligen Grunde, denn die Beschaffenheit der Handlungen nach welcher sie mir Vergnügen bringen oder nicht, beruhet auf zufälligen Umständen" (VEC 253-254).

<sup>186</sup> "sie können von keinem empirischen und darum bloss zufälligen Erkenntnis abstrahiert werden" (GMS 411).

<sup>187</sup> "angenehm überhaupt nothwendiger weise ist nichts" (Rflx. 679, XV 301, ca. 1769-70).

le da significado moral.

Junto con la contingencia, y muy íntimamente relacionada con ella, hay otra propiedad de la determinación empírica de la voluntad que la aleja de la esfera moral: por ser interesada o egoísta es incapaz de comunicar al sujeto por ella conducido a obrar mérito o valor moral. La explicación y justificación de este aserto, o, más en general, de cómo se relacionan entre sí las nociones de determinación empírica de la voluntad, contingencia, interés, egoísmo, heteronomía y falta de valor moral, y de cómo se oponen respectivamente a las de pureza en la motivación, necesidad, desinterés, abnegación, autonomía y valor moral, habrá de ocuparnos más abajo (cfr. §§31-33).

### 3.3.3 La inexistencia de imperativos eudemónicos

§28. Hemos observado cómo la necesidad con que un ser del tipo del hombre desea la felicidad y los medios imprescindibles para ella es muy otra que la necesidad propia de los principios morales, por lo que las reglas prácticas necesarias que sería posible enunciar con base en ese deseo en ningún caso serían morales. Sucede, además, que esos principios prácticos eudemónicos necesarios son una mera posibilidad ideal: es tesis de Kant que de hecho no se dan ni, en el estado del mundo que conocemos, pueden darse, pues no nos es dado determinar con precisión qué actos son medios imprescindibles de la consecución de la felicidad. Tenemos, así, que los únicos principios prácticos necesarios de que de hecho disponemos para gobernar nuestra conducta son los morales.

Dicho de otro modo, la necesidad de la volición de la felicidad y de los medios imprescindibles para su consecución no puede basar ni siquiera un imperativo hipotético, sino, a lo sumo, un consejo. La causa de ello radica en que el aparato desiderativo humano es tan complejo, la indeterminación de sus objetos tan grande y, en consecuencia, nuestra ignorancia acerca de en qué consiste concretamente nuestra felicidad y qué tenemos que hacer para alcanzarla tan insuperable que resulta imposible determinar con seguridad qué acciones ha de mandar ejecutar un posible imperativo eudemónico, por lo que es no menos imposible formular siquiera un solo imperativo de ese tipo.

El lugar de los imperativos eudemónicos, de hecho imposibles, es ocupado por consejos acerca de los medios que más probablemente conducirán a la felicidad, esto es, por reglas a las que falta cualquier clase de necesidad. En palabras de Kant: "En suma: nadie es capaz de determinar, por un principio, con plena certeza, qué



sea lo que le haría verdaderamente feliz, porque para tal determinación fuera indispensable tener omnisciencia. Así, pues, para ser feliz no cabe obrar por principios determinados, sino sólo por consejos empíricos; por ejemplo, de dieta, de ahorro, descortesía, de comedimiento, etc; la experiencia enseña que estos consejos son los que mejor fomentan, por término medio, el bienestar. De donde resulta que los imperativos de la sagacidad, hablando exactamente no pueden mandar, esto es, exponer objetivamente ciertas acciones como *necesarias* prácticamente; hay que considerarlos mas bien como consejos (*consilia*) que como mandatos (*praecepta*) de la razón. Así, el problema: «determinar con seguridad y universalidad qué acción fomente la felicidad de un ser racional», es totalmente insoluble. Por eso no es posible con respecto a ella un imperativo que mande en sentido estricto realizar lo que nos haga felices" (GMS 52)<sup>188</sup>. Para nuestro autor, sencillamente, los principios tomados del deseo de felicidad aconsejan, y sólo los morales mandan: "la primera <la ley práctica que tiene a la felicidad como principio de determinación> nos aconseja qué hay que hacer si queremos participar de la felicidad. La segunda <la ley moral> nos prescribe cómo debemos comportarnos si queremos ser dignos de ella" (KrV 631)<sup>189</sup>.

De este modo, mientras que de hecho la felicidad sólo puede dar apoyo a consejos, y nunca a mandatos, sucede que el orden moral como tal sólo está integrado por obligaciones, y nunca por consejos. Incluso el consejo de ser moral no es ya moral, porque si lo fuese sería una obligación y no un consejo; quien recibe el consejo de ser moral puede estar seguro de que si sigue ese consejo en tanto que consejo no hará nada propiamente moral, no hará nada dotado de valor moral. Por lo mismo, se puede dar por sentado que quien aconseja ser moral en realidad no está aconsejando ser moral, no tiene *in mente* la ejecución de una conducta realmente moral, es decir, moralmente valiosa, por parte de quien recibe ese consejo, ya que si lo que pretendiese fuese que su interlocutor ejecutase una conducta moral no se la aconsejaría: se la ordenaría.

Algunas de las formulaciones de Kant acerca de la diferencia existente entre las reglas prácticas tomadas del deseo de felicidad y los principios morales son, si cabe, aún, más radicales que las hasta ahora expuestas: nuestro autor, por encima de negarles necesidad efectiva y la indole de imperativos, llega hasta negar que esas reglas sean en realidad prácticas. Podemos pensar, en efecto, que para

---

<sup>188</sup> "er ist nicht vermögend, nach irgend einem Grundsatz mit völliger Gewissheit zu bestimmen, was ihn wahrhaftig glücklich machen werde, darum weil hiezu Allwissenheit erforderlich sein würde. Man kann also nicht nach bestimmten Prinzipien handeln, un glücklich zu sein, sondern nur nach empirischen Ratschlägen, z.B. der Diät, der Sparsamkeit, der Höflichkeit, der Zurückhaltung usw. von welchen die Erfahrung lehrt, dass sie das Wohlbefinden im Durchschnitt am meisten befördern. Hieraus folgt, dass die Imperativen der Klugheit, genau zu reden, gar nicht gebieten, d.h. Handlungen objektiv als praktisch-notwendig darstellen können, dass sie eher für Anrathungen (*consilia*) als Gebote (*praecepta*) der Vernunft zu halten sind, dass die Aufgabe: sicher und allgemein zu bestimmen, welche Handlung die Glückseligkeit eines vernünftigen Wesens befördern werde, völlig unauflöslich, mithin kein Imperativ in Ansehung derselben möglich sei, der im strengen Verstande geböte, das zu tun, was glücklich macht" (GMS 418).

<sup>189</sup> "Das erstere rät, was zu tun sei, wenn wir der Glückseligkeit wollen theilhaftig, das zweite gebietet, wie wir uns verhalten sollen, um nur der Glückseligkeit würdig zu werden" (KrV A 806/B 834).

Kant, la necesidad de la felicidad no puede basar ni siquiera un consejo, dado que un consejo es un principio práctico, y los principios extraídos de la felicidad en realidad no lo son: "Los principios del amor a sí mismo pueden ciertamente encerrar reglas universales de habilidad (de descubrir medios para propósitos); pero entonces son solamente principios teóricos" (KpV 43)<sup>190</sup>.

El adjetivo que a lo sumo corresponde a los principios eudemónicos es, así, no el de prácticos, sino el de técnicos, según afirma Kant en el siguiente texto, que aclara su pensamiento al respecto: "Proposiciones que en matemáticas o en la teoría de la naturaleza son llamadas prácticas, debieran propiamente llamarse técnicas. Pues en esas teorías no se trata para nada de la determinación de la voluntad; sólo indican lo múltiple de la acción posible, multiplicidad que es suficiente para producir un cierto efecto y son, por lo tanto, tan teóricas como todas las proposiciones que dicen el enlace de la causa con un efecto. Ahora bien, aquel a quien este último conviene tiene también que someterse a la primera" (KpV 43 n.)<sup>191</sup>. El sentido de ese texto para la cuestión que nos ocupa es probablemente el siguiente: cuando deseamos la felicidad, o algo que pensamos que nos va a llevar a ella, lo que determina a nuestra voluntad no es en realidad principio alguno, sino un mero deseo —el deseo natural de ser feliz—, por lo que si sólo es práctica la determinación de la voluntad por obra de un principio, no lo es la de quien al actuar no está sino deseando e intentando ser feliz, y, por lo mismo, tampoco merece el adjetivo de "práctico" el principio correspondiente, el cual, en lugar de determinar a la voluntad, se limita a señalarle, con base en el conocimiento teórico que contiene y expresa —el de que tal causa producirá tal efecto—, que cierta acción será más o menos probablemente eficaz para alcanzar la felicidad, la cual es deseada ya por el sujeto previa e independientemente del principio en cuestión, y es ese deseo, y no el principio que sirve a sus satisfacción, quien determina a la voluntad del sujeto.

Con todo, más claro y medido que el anterior es el siguiente texto, del que se puede decir que cuando Kant considera teórica a la felicidad es porque está pensando que sólo la originada en la razón pura es practicidad en sentido propio, que cuando hay motivación empírica no hay plena practicidad; dicho de otra manera, según Kant sólo es cabalmente práctica, esto es, sede o fuente de una actividad por completo ajena a toda instancia natural, la facultad superior de desear (expresión con la que nuestro autor no designa sino al correlato volitivo de la razón pura): "el principio de la propia felicidad, por mucho que se use en él de el entendimiento y de la razón, no contendría, pues, para la voluntad, ningunos otros fundamentos de determinación que los que son conformes con la facultad inferior

<sup>190</sup> "Prinzipien der Selbstliebe können zwar allgemein, Regeln der Geschicklichkeit (Mittel zu Absichten auszufinden) enthalten, alsdann sind es aber bloss theoretische Prinzipien" (KpV 26).

<sup>191</sup> "Sätze, welche in der Mathematik oder Naturlehre *praktisch* genannt werden, sollten eigentlich *technisch* heissen. Denn um die Willensbestimmung ist es diesen Lehren gar nicht zu tun; sie zeigen nur das Mannigfaltige der möglichen Handlung an, welches eine gewisse Wirkung hervorzubringen hinreichend ist, und sind also eben so theoretisch, als alle Sätze, welche die Verknüpfung der Ursache mit einer Wirkung aussagen. Wem nun die letztere beliebt, der muss sich auch gefallen lassen, die erstere zu sein" (KpV 26 Anm.).

de desear, y, entonces, o no hay facultad superior alguna de desear, o la razón pura tiene que ser por sí sola práctica, es decir, sin la suposición de ningún sentimiento" (KpV 41)<sup>192</sup>.

#### 4. NECESIDAD MORAL, VALOR MORAL Y AUTONOMIA

##### 4.1 La necesidad moral

##### 4.1.1 La necesidad moral como necesidad absoluta

§29. Nuestro autor gusta de servirse en diferentes ocasiones de la expresión "necesidad absoluta" para referirse a la propia de los principios morales como tales. Así, ya al principio de GMS Kant señala que la moral es una "necesidad absoluta" (GMS 15)<sup>193</sup>, y da fin a esa obra afirmando que semejante necesidad es la que corresponde a la ley moral en su calidad de "ley suprema" (GMS 106)<sup>194</sup> y lo que la hace ser incomprensible para una razón tan limitada como la nuestra: "la razón humana no puede hacer concebible una ley práctica incondicionada (como tiene que serlo el imperativo categórico), en su absoluta necesidad" (GMS 106)<sup>195</sup>.

Lo "relativo" por oposición a lo cual hay que decir que un principio moral es "absoluto" es formulado por Kant de diferentes maneras. Una de ellas es la mención de la condición la ausencia de la cual hace a un imperativo categórico

---

<sup>192</sup> "Das Prinzip der eigenen Glückseligkeit; so viel Verstand und Vernunft bei ihm auch gebraucht werden mag, würde doch für den Willen keine anderen Bestimmungsgründe, als die dem unteren Begehrungsvermögen angemessen sind, in sich fassen, und es gibt also entweder kein oheres Begehrungsvermögen, oder reine Vernunft muss für sich allein praktisch sein, d.i. ohne Voraussetzung irgend eines Gefühls" (KpV 24).

<sup>193</sup> "absolute Notwendigkeit" (GMS 389).

<sup>194</sup> "oberstes Gesetz" (GMS 463).

<sup>195</sup> "sie ein unbedingtes praktisches Gesetz (dergleichen der kategorische Imperativ sein muss) seiner absoluten Notwendigkeit nach nicht begreiflich machen kann" (GMS 463).

serlo, esto es, expresar una necesidad práctica absoluta y, por ello, moral: "en cambio, el imperativo categórico no es limitado por condición alguna y puede llamarse propiamente un mandato, por ser, como es, absoluta, aunque prácticamente necesario" (GMS 50)<sup>196</sup>.

Es frecuente que Kant aluda a esa condición con la noción de objeto del querer: es hacer relación a un objeto como fundamento de determinación, guardar un cierto "Verhältnis" respecto de él, lo que hace a una volición ser "relativa" en el sentido de que le priva de necesidad absoluta y por tanto de índole moral. En el momento en que para querer lo que la ley moral me manda querer tenga que querer otra cosa se ha desvanecido la incondicionalidad, la índole de categórica o absoluta característica de la necesidad moral, y estamos en el terreno de la heteronomía de la voluntad, esto es, en una esfera estrictamente extra-moral.

Como escribe Kant, "esta relación <la heteronomía>, ya descanse en la inclinación, ya en representaciones de la razón, no hace posibles mas que imperativos hipotéticos: "debo hacer algo porque *quiero alguna otra cosa*" (GMS 79)<sup>197</sup>. Cuál sea ese otro objeto es indiferente (cfr. GMS 444), lo decisivo es que el objeto que determina a la voluntad sea *otro* que la ley moral misma; dicho de otro modo, lo decisivo es que el objeto se relacione con la voluntad como condición de su adopción de una máxima: si sólo si quiero tal objeto, sea éste el que sea, adopto tal máxima, es seguro que esa máxima no es la ley moral y que ni su adopción ni los actos a ésta subsiguientes poseerán valor moral, pues ni esa adopción ni esos actos serán necesarios absolutamente, sino a lo sumo condicionados, a saber, condicionados por la volición, o no, del objeto de que en cada caso se trate.

La referencia o relación que la índole de absoluta de la necesidad moral excluye puede ser presentada también como la que guarda la volición de un medio respecto de la del fin correspondiente: en efecto, los imperativos hipotéticos son los que prescriben medios para fines<sup>198</sup>, y el fin aparece ahí como una condición que priva al principio que de ella depende de necesidad absoluta y por ende de significado moral: "cuando un cierto fin es puesto como fundamento <...> ninguna ley manda incondicionalmente (sino sólo bajo la condición de ese fin)" (TP 15)<sup>199</sup>, pues si no se quiere el fin deja de quererse el medio, y que se quiera o no el medio depende de algo por completo ajeno o extrínseco a la volición de éste, por lo que puede afirmarse que la volición del mismo es heterónoma: tiene fuera de sí, en

<sup>196</sup> "der kategorische Imperativ durch keine Bedingung eingeschränkt wird und als absolut- obgleich praktisch-notwendig ganz eigentlich ein Gebot heissen kann" (GMS 416).

<sup>197</sup> "Dies Verhältnis, es beruhe nun auf der Neigung, oder auf Vorstellungen der Vernunft, lässt nur hypothetische Imperativen möglich werden: ich soll etwas tun darum, weil ich etwas anderes will!" (GMS 441).

<sup>198</sup> En palabras de Kant, "ist der Imperativ, der sich auf die Wahl der Mittel zur eigenen Glückseligkeit bezieht, d.i. die Vorschrift der Klugheit, noch immer *hypothetisch*; die Handlung wird nicht schlechthin, sondern nur als Mittel zu einer andern Absicht geboten" (GMS 416).

<sup>199</sup> "wenn ein gewisser Zweck zum Grunde gelegt wird, <...> kein Gesetz unbedingt (sondern nur unter der Bedingung dieses Zweckes) gebietet!" (TP 282).

"otro" la causa o el fundamento de su existencia.

Se puede afirmar también, en general, que el deber moral expresa una necesidad que es absoluta en tanto que no condicionada por querer alguno (cfr. §§79-81); que tenemos el deber moral de hacer algo quiere decir que hemos de hacerlo queramos o no hacerlo y, en general, con total independencia de, sin hacer ninguna referencia a qué sea lo que queramos. El deber absoluto es el que no es relativo a ningún querer; en cambio, el deber hipotético no es absoluto porque su causa reside en un querer, al que es relativo o por el que viene condicionado. De esta manera, mientras que si no se da el querer en el que se apoya quedo libre del deber hipotético, no es concebible ningún caso en el que se me dispense de un deber moral: éste, por no tener su causa fuera de sí, por no ser relativo a nada diferente de él mismo, merece, en efecto, ser considerado expresión de una necesidad absoluta. No hay nada tal que si sucediese restringiese o condicionase la validez del deber moral, y ya que su validez no precisa ningún apoyo exterior ni por tanto depende de nada a ella ajena observamos que por los mismos motivos por los que merece el calificativo de "absoluta" puede atribuírsele a la necesidad moral el de "autónoma", pues no está en dependencia de condición o ley alguna diferente de la propia suya.

Además de con el par absoluta-relativa, la peculiaridad de la necesidad moral es subrayada por nuestro autor echando mano de las nociones contrapuestas objetiva-subjetiva. Los imperativos hipotéticos, también los eudemónicos si existiesen, expresan ciertamente necesidad práctica, pero lo que los diferencia de los categóricos es que esa necesidad de los primeros es "sólo subjetivamente condicionada" (KpV 35)<sup>200</sup>. Esta condicionación subjetiva estriba en que la necesidad de la volición del medio que el imperativo hipotético expresa está condicionada por o depende de que el sujeto quiera el fin para cuya consecución el medio es tal; si se quiere el fin, necesariamente se quiere el medio que sea conocido como imprescindible para alcanzar el fin, pero esa necesidad de la volición del medio es meramente derivada o transmitida, no propia de esa volición, y es pensable que le falte, porque, en verdad, no le pertenece.

En la necesidad subjetiva como condicionada o hipotética se cumple que *sublata causa tollitur effectus*; si se dejase de querer el fin, se dejaría de querer el medio y, así, perdería toda validez el imperativo que expresa la volición del medio. Esa relación de condicionación de la volición del fin respecto de la del medio subsiste inalterada sea cual sea el número de veces en que de hecho se quiera el fin —incluso cuando esas veces son todas, como es el caso cuando el fin es la felicidad—, mientras que caracteriza a la necesidad objetiva no tanto que su causa o fundamento no puede ser suprimida (*tollí*) cuanto que esa causa o fundamento no es ajeno o exterior a la necesidad objetiva misma, por lo que es estrictamente impensable que no se dé, lo que a su vez comunica a semejante necesidad su índole de absoluta.

Con otros términos, la necesidad objetiva es absoluta o incondicionada, y la necesidad subjetiva es condicionada o relativa, y la condición a que esta última

<sup>200</sup> "nur subjektiv bedingt" (KpV 20).

hace referencia es que la acción de que se trate interese empíricamente al sujeto, y no porque ese interés se dé siempre la condición deja de ser tal condición: por mucho que la condición se dé en todos los casos, en ninguno de ellos la volición mandada por el imperativo extra-moral de que se trate dejará de ser condicionada. La necesidad "relativa", relativa a la condición, no se transforma en "absoluta", esto es, en incondicionada, por elevado que sea el número de casos en que se dé la condición en cuestión, tampoco si ese número es el de todos los casos.

#### *4.1.2 La necesidad moral como necesidad intensional o intrínseca*

§30. Hemos venido observando repetidamente que en los imperativos eudemónicos, en el caso de que se diesen, la causa de la necesidad que expresan está fuera de ellos: debes porque quieres, y aunque quieras siempre, incluso aunque quieras con la necesidad que acompaña a la volición de la felicidad por parte de un ser como el hombre, sigues debiendo porque quieres, luego la necesidad de ese deber es derivada y en rigor no está en él, sino en el querer, el de la felicidad, del que él se deriva. En tal sentido, la necesidad del "deber" —sólo impropriamente puede ser considerado tal— extraído del deseo de felicidad y aplicado a los medios conocidos como imprescindibles para ella —en el caso de que ese conocimiento nos fuese asequible—, es meramente "extensional": se da, sin duda, y, por cierto, en todos los casos, pero en ninguno de ellos la necesidad es propia de, pertenece al deber, sino que siempre es originada por o se apoya en algo extrínseco al mismo, por lo que sólo la necesidad del deber categórico, moral, puede ser denominada "intensional".

Desde este otro punto de vista extraemos la misma conclusión acerca del tipo de necesidad propio de la moralidad en su diferencia, radical, respecto de la necesidad que corresponde a la felicidad y a los posibles imperativos de ella derivados: que la volición de la felicidad, y de los medios imprescindibles para alcanzarla es necesaria en un ser como el hombre podemos darlo por sentado, pero ello de ningún modo garantiza lo que aquí más nos interesa, a saber, que de esa necesaria volición de la felicidad se sigan necesariamente actos morales.

En efecto, aun en la hipótesis de que las acciones morales y sólo ellas fuesen las más adecuadas para conseguir la felicidad, de manera que quien actuase por mor del deseo de la misma actuaría siempre sólo moralmente, aun en ese caso, la conformidad a la ley de las acciones en cuestión sería meramente casual y su inscripción en la esfera moral extensional pero no intensional; la índole moral de las acciones así ejecutadas brillaría por su ausencia, serían morales sólo exteriormente, a ojos de un espectador u observador externo; dicho de otro modo, su

coincidencia con la ley moral sería contingente, casual<sup>201</sup>, y nada habría en ninguno de esos casos de coincidencia con la ley moral de propiamente moral en el único nivel relevante a la hora de enjuiciar desde un punto de vista moral, el de los resortes o motores de la acción. Como veremos más abajo (cfr. §§30-31), sólo poseen valor moral los actos que en atención a los motivos o motores que llevan a su ejecución son precisa y necesariamente morales, que no pueden no ser morales por ser el respeto por la ley moral su motor, y es claro que tal no es el caso cuando el deseo de felicidad ejerce esa función motriz.

Sólo cuando el principio que rige una conducta conforme con la ley moral es propia y formalmente una ley moral, esto es, ha sido adoptado por ser la ley moral o una inmediata concreción de ella, podemos decir que hay moralidad. En cualquier otro caso nos hallamos ante una mera máxima, por mucho que la conducta que siga a su adopción no repugne al orden moral: "un principio que se funda solamente en la condición subjetiva de la receptibilidad de un placer o de un dolor <...> si bien puede servir para el sujeto que la posee, como su máxima, no puede en cambio servir para este mismo (porque carece de necesidad objetiva que debe ser conocida a priori) como ley" (KpV 37)<sup>202</sup>. Es moral sólo el obrar informado o inspirado por un principio práctico del que no sólo quepa decir que, en efecto, se ha adoptado, sino del que ante todo sea cierto que se ha adoptado necesariamente, que, dados los motivos que llevaron a su adopción, no hubiese podido no adoptarse, que porta o expresa la necesidad característica de la moralidad.

Esto es, el principio propiamente moral ha de ser tal que se pueda decir de él que es encarnación formal, expresa, de la ley, que no meramente coincide con ésta sino que es ésta, de modo que al obrar según él resulte posible afirmar que se está obrando no meramente según una regla práctica a la que acaece, en virtud de una feliz coincidencia, quizá constantemente repetida, que es conforme con la ley moral, sino ante todo según o por la ley moral como tal ley moral. A este respecto es de interés, junto al texto de nuestro autor recién aducido, este otro: "cualquier otro precepto que se funde en principios de la mera experiencia, incluso un precepto que, siendo universal en cierto respecto, se asiente en fundamentos empíricos, aunque no fuese mas que en una mínima parte, acaso tan sólo por un motivo de determinación, podrá llamarse una regla práctica, pero nunca una ley moral" (GMS 16)<sup>203</sup>.

---

<sup>201</sup> Por repetidos que fuesen los casos en que esa "casualidad" se diese.

<sup>202</sup> "ein Prinzip, das sich nur auf die subjektive Bedingung der Empfänglichkeit einer Lust oder Unlust <...> gründet, zwar wohl für das Subjekt, das sie besitzt, zu ihrer *Maxime*, aber auch für diese selbst (weil es ihm an objektiver Notwendigkeit, die a priori erkannt werden muss, mangelt) nicht zum *Gesetze* dienen kann" (KpV 21-22).

<sup>203</sup> "jede andere Vorschrift, die sich auf Prinzipien der blossen Erfahrung gründet, und sogar eine in gewissem Betracht allgemeine Vorschrift, sofern sie sich dem mindesten Teile, vielleicht nur einem Bewegungsgrunde nach, auf empirische Gründe stützt, zwar eine praktische Regel, niemals aber ein moralisches Gesetz heissen kann" (GMS 389).

Para Kant es perfectamente posible, por ejemplo, que la voluntad ejecute acciones honrosas movida por un "afán de honras" (GMS 27)<sup>204</sup>, pero esa inclinación no es en modo alguno moral, ni por lo tanto tampoco, en rigor, la acción a que ella conduce: "cuando, por fortuna, se refiere <la inclinación en cuestión> a cosas que son en realidad de general provecho, conformes al deber y, por tanto, honrosas, merece alabanzas y estímulos, pero no estimación; pues le falta a la máxima contenido moral, esto es, que las tales acciones sean hechas, no por inclinación, sino *por deber*" (GMS 27)<sup>205</sup>. Este peculiar "contenido moral", el estudio de cuya índole y condiciones de posibilidad vertebraba la entera ética kantiana, seguiría faltando por completo incluso si ese caso feliz de coincidencia de un motor extra-moral con una acción conforme a la ley se repitiese constantemente, incluso si se diese siempre: por constante que fuese el obrar interesado y no opuesto a la ley moral, no dejaría de ser interesado y, por tanto, extra-moral.

Así, a Kant no se le escapa no sólo que es posible, por ejemplo, comportarse honradamente por principios otros que los de la honradez, es decir, no por deber sino por inclinación, sino que incluso la conducta honrada puede resultar ser la más adecuada y eficaz para la satisfacción de nuestros intereses más empíricos (cfr. GMS 397)<sup>206</sup>. En este sentido, es de suponer que Epicuro o un epicúreo muy posiblemente vivirían de un modo muy semejante al de Kant o un kantiano, hasta el punto de que un espectador no podría distinguir partiendo de la observación de sus respectivos actos externos cuál es la doctrina moral profesada por uno y otro, o cuáles son los móviles o motores que llevan a uno y otro, respectivamente, a conducirse como lo hacen, pues, en palabras de nuestro autor, "la elección más prudente de un razonable *epicúreo* que medite sobre el mayor bien de la vida, recaería en la buena conducta moral" (KpV 129)<sup>207</sup>.

En general, pudiera muy bien suceder que lo "klüglich" y lo "pflichtmässig" tendiesen a coincidir o incluso de hecho coincidiesen extensionalmente (cfr. GMS 402), que el prudente y el moralmente bueno ejecutasen con frecuencia o incluso siempre exactamente las mismas acciones, y sin embargo unas y otras acciones serían siendo profundamente distintas en una consideración intensional o de su significado intrínseco, seguiría existiendo la más radical de las diferencias entre la conducta moral y la prudente desde el único punto de vista relevante para la apreciación moral, el de los motores o resortes de nuestros actos. Por ejemplo, escribe Kant, para obrar "ehrlich" de modo que ese obrar posca

<sup>204</sup> "Neigung nach Ehre" (GMS 398).

<sup>205</sup> "die, wenn sie glücklicherweise auf das trifft, was in der Tat gemeinnützig und pflichtmässig, mithin ehrenwert ist, Loh und Aufmunterung, aber nicht Hochschätzung verdient; denn der Maxime fehlt der sittliche Gehalt, nämlich solche Handlungen nicht aus Neigung, sondern aus *Pflicht* zu tun" (GMS 398).

<sup>206</sup> Nuestro autor observa, con otro ejemplo, que casi siempre, o incluso quizá siempre, es más sensato o prudente, en el sentido de beneficioso o útil para adquirir riqueza o prestigio social, cumplir lo prometido que no hacerlo (cfr. GMS 402).

<sup>207</sup> "schon die klügste Wahl eines vernünftigen und über das grösste Wohl des Lebens nachdenkenden Epikureers sich für das sittliche Wohlverhalten erklären würde" (KpV 88).



significado moral positivo hay que hacerlo precisamente "por deber, por principios de honradez" (GMS 26)<sup>208</sup>, pues de lo contrario la honradez de la conducta será meramente casual, contingente, superficial, por así decir, y, en definitiva, la acción externamente honrada carecerá de todo tipo de contenido moral.

Por tanto, es claro que el obrar por deber coincide con el hacerlo desinteresadamente, pero sucede que no cualquier modo de prescindir del interés es suficiente para que el correspondiente obrar desinteresado merezca ser reputado moral: hay que prescindir del interés no sólo de hecho, sino, por así decir, formalmente, *ex professo*. La exclusión del interés ha de ser voluntaria: ha de hacerse del desinterés, de alguna manera, tema o contenido de la voluntad, ha de prescindirse del interés no porque no quede más remedio, sino de modo tal que aunque efectivamente se esté prescindiendo de él fuese posible, estuviese en mano del sujeto, en su voluntad, obrar interesadamente. Así, por ejemplo, la exclusión del interés que resultase de la ignorancia acerca de dónde reside éste o del modo más adecuado de perseguirlo no tendría índole moral<sup>209</sup>.

Como hemos visto hace muy poco, conducta honrada desde un punto de vista moral lo es sólo la que es honrada formalmente, la que ha sido ejecutada por mor de la honradez. En general, la ley moral es tal que sólo se puede cumplir "formalmente", nunca sólo "materialmente"; un cumplimiento no formal de la misma le priva de su índole moral y la transforma en una mera máxima: no he cumplido la ley moral, por mucho que externamente, desde el punto de vista del espectador, haya ejecutado una acción idéntica a la que hubiese ejecutado si hubiese cumplido la ley moral, haya introducido exactamente los mismos cambios en el mundo y haya producido idénticas consecuencias. Dicho de otra manera, para Kant el obrar moral ha de ser formalmente legal, lo cual, dado que la necesidad es atributo de toda ley como tal ley, equivale a que para ser moral un obrar al ser moral ha de estar siéndolo necesariamente, y decir eso es a su vez lo mismo que

<sup>208</sup> "aus Pflicht und Grundsätzen der Ehrlichkeit" (GMS 397).

<sup>209</sup> Por ello, no es en realidad de corte o inspiración kantiana el planteamiento que hace Rawls, en su reconstrucción ideal de una situación originaria de la que pudiese surgir una sociedad bien ordenada, de cómo las partes prescinden de sus respectivos intereses por no poder conocerlos debido al "velo de ignorancia" que los cubre. En efecto, como escribe Vuillemin, en el planteamiento rawlsiano "On ne demande donc pas aux parties contractantes de réformer leurs intentions. On se contente d'amputer la connaissance qu'elles ont de leurs intérêts et, par la position originelle, d'épurer l'égoïsme en le rendant indéterminé. Un processus d'abstraction tient lieu du formalisme et l'ignorance remplace l'autonomie" (VUILLEMIN, J., "La justice par convention: signification philosophique de la doctrine de Rawls" in *Dialectica* 41/1-2 (1987), pp. 155-166, p. 162). Para Rawls, las partes buscan cada una su provecho y sin que lo pretendan, sin querer, por así decir, resulta de su relación mutua la justicia —en palabras de Vuillemin, "n'obéissant à aucune idée de justice, la justice ne devant résulter que de leur choix collectif" (*ibidem*)—: aquí estamos ante un caso de la que Kant llamaba universalidad o unanimidad empírica o contingente (cfr. KpV 26), en la forma de la aceptación y adopción, no motivada por consideraciones morales, por todas y cada una de las partes de reglas, las de la "fairness", que si bien en un primer momento restringen la satisfacción de sus deseos a la larga la favorecen, y nos encontramos, por lo tanto, fuera del ámbito moral. Según comenta Vuillemin, en ese juego de las partes no es la autonomía de Kant la que está presente —elemento intrínseco de la misma es la voluntariedad en la exclusión del interés a que antes nos referíamos— sino a lo sumo una "interprétation procédurale de l'autonomie kantienne" (*ibidem*) que guarda un cierto parecido externo con la de nuestro autor pero cuya inspiración es completamente diferente.

decir que la ley moral es tal que para serlo ha de ser cumplida precisamente por motivos morales: si la cumplo por motivos de otro tipo le estoy haciendo perder su índole de ley moral.

Así, cuando cumplo la ley moral por motivos extra-morales la que estoy cumpliendo no es en realidad la ley moral, sino otra; en ese caso estoy obrando —por grande y constante que sea la conformidad externa de mis actos con el orden moral, por indistinguibles por fuera que sean esos actos de los ejecutados por motivos morales— según una mera máxima, según una mera regla práctica, y no puede afirmarse que sea en realidad la ley moral el principio inspirador de mi conducta ni, por tanto, que ésta merezca el calificativo de moral. Estamos aquí ante una propiedad exclusiva de la ley moral: es la única que depende para ser lo que es de los motivos por los que se cumpla, es la única que versa sobre los motivos de la acción, sobre *cómo* debe pasar algo, y no sencillamente sobre *qué* debe pasar.

Por lo mismo, cabe decir que la ley moral es la única que no puedo cumplir *sin querer*: para cumplirla tengo que estar queriéndola como ley moral, tengo que no estar queriendo cosa alguna diferente de ella, su índole de ley moral tiene que estar siéndome presente de modo inmediato y, por lo que hace al núcleo de la determinación de mi voluntad, de modo único, y tiene que estar tiñendo o coloreando con tonos puramente morales mi voluntad.

De este modo, la relación de la ley moral con la voluntad, tan directa, interna o íntima, es tal que querer cumplir la ley moral es a la vez necesario y suficiente para en efecto cumplirla, y ello, mientras que en cierto sentido hace al cumplimiento de la ley moral más difícil que el de otra cualquiera —es necesario quererla, no basta obrar según ella—, en otro sentido lo hace más asequible que el de cualquier otra ley —es suficiente, basta querer cumplirla para de hecho hacerlo.

En efecto, por lo que hace al primer aspecto de la cuestión, es de notar que para cumplir la ley moral es necesario querer hacerlo en un sentido diferente y mucho más fuerte o intenso que el sentido en que es necesario querer cumplir cualquier otra ley práctica para en efecto cumplirla: para cumplir la ley moral tengo que estar queriendo no sólo hacer lo que la ley manda, sino ante todo cumplir esa ley, y no otra; el objeto de mi querer ha de ser la ley moral como tal —la forma de la ley ha de ser el principio del querer, en la expresión de Kant (cfr. GMS 444)— y nada diferente de ella.

Vemos así cómo la pretensión que la ley moral dirige a mi querer, es mucho más fuerte, más exigente, que en el caso de cualquier otra ley, pues pide para sí, reclama el homenaje del centro de mi querer, de lo más interior o íntimo de él.

Por ello, el cumplimiento de la ley moral es más difícil que el de cualquier otra ley en el sentido de que se requieren más condiciones para cumplirla que para cumplir cualquier otra: como manda albergar determinados motivos, cuando no se tienen esos motivos la ley moral queda incumplida; para darle cumplimiento no basta hacer algo sino que además y sobre todo hay que hacerlo por determinados motivos.

Por otra parte, según adelantábamos, la moral es la única ley la volición de

cuyo cumplimiento es suficiente para el mismo y en rigor equivalente ya a él: ninguna volición moral fracasa; querer ser moralmente bueno y no poder serlo es imposible; nada ni nadie puede impedir al que la quiere la adquisición de la virtud. En este sentido, el cumplimiento de la ley moral es más *fácil*, más asequible que el de cualquier otra ley.

Por todo lo anterior se advierte que al ser tan estrecha la relación de la ley moral con mi querer —para Kant "una acción hecha por deber tiene su valor moral, *no en el propósito* que por medio de ella se quiere alcanzar, sino en la máxima por la cual ha sido resuelta; no depende, pues, de la realidad del objeto de la acción, sino meramente del *principio del querer*, según el cual ha sucedido la acción, prescindiendo de todos los objetos de la facultad de desear" (GMS 29)<sup>210</sup>— al dar cumplimiento a esa ley estoy siguiendo mi querer, haciendo lo que quiero de una manera distinta y mucho más propia que la manera en que hago lo que quiero cuando estoy cumpliendo cualquier otra ley o adoptando cualquier otra máxima. Por ello se puede afirmar, cuando menos, que en el cumplimiento de la ley moral la autonomía de mi voluntad, entendiendo por tal el atenerse de la voluntad a ella misma, el obrar por un principio cuya adopción procede directamente del querer mismo, es mucho más grande que cuando la ley o el principio práctico que sirve de pauta a la voluntad es otro que la ley moral (cfr. §103).

#### 4.2 Autonomía, necesidad y desinterés

§31. Nos proponemos a continuación examinar brevemente a la luz de las consideraciones anteriores cómo y por qué la autonomía es el principio supremo de la moralidad tal como Kant la concibe. La autonomía debe ese lugar privilegiado a que expresa el modo kantiano de pensar la necesidad de la ley moral: en la autonomía de la voluntad reside el principio supremo de la moralidad porque sólo con base en ella resulta posible pensar la obligatoriedad que es característica esencial de la ley moral cuando ésta tiene por destinatario a un ser del tipo del hombre.

En efecto, que la ley moral sea necesaria quiere decir que la habré de cumplir siempre, con independencia de cualquier tipo de circunstancias, lo cual a su vez implica que aquello que me lleva a cumplirla ha de actuar sobre mí sea cual sea el estado del mundo. Nada de lo que en el mundo pudiera suceder ha de poder ser un motivo que me lleve a retirar o suspender siquiera momentáneamente mi

<sup>210</sup> "eine Handlung aus Pflicht hat ihren moralischen Wert *nicht in der Absicht*, welche dadurch erreicht werden soll, sondern in der *Maxime*, nach der sie beschlossen wird, hängt also nicht von der Wirklichkeit des Gegenstandes der Handlung ab, sondern bloss von dem *Prinzip des Willens*, nach welchem die Handlung, unangesehen aller Gegenstände des Begehrungsvermögens geschehen ist" (GMS 399-400).

adhesión a la ley, sino que esa adhesión, y la instancia que la funde y motive, han de ser interiores o internas a mí. Esa instancia ha de incidir directa e inmediatamente en mi voluntad, manifestándose en o través de ella misma, con lo que mi voluntad se revela así como el único punto de apoyo apto para fundar una ley de cumplimiento necesario y absoluto, en el sentido de independiente de cualquier condición o circunstancia y de cualquier relación de la instancia que invita a ese cumplimiento con algo diferente de o exterior a ella misma<sup>211</sup>.

No puede extrañarnos, por tanto, que nuestro autor escriba: "La autonomía de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales y de los deberes conformes a ellas" (KpV 54)<sup>212</sup>. En este otro texto Kant aclara cómo es que cuando la determinación de la voluntad es heterónoma no cabe hablar de obligatoriedad ni, en general, de moralidad: "Por consiguiente, si la materia de la voluntad, que no puede ser otra cosa más que el objeto de un deseo, enlazado con la ley, interviene en la ley práctica como condición de su posibilidad, se seguirá de ello heteronomía del albedrío, o sea dependencia de la ley natural de seguir cualquier impulso o inclinación, y la voluntad entonces no se da ella misma la ley, sino sólo el precepto para seguir racionalmente leyes patológicas; pero la máxima, que de ese modo nunca puede encerrar en sí la forma legisladora universal, no sólo no funda de ese modo obligación alguna, sino que es incluso contraria al principio de una razón pura práctica y, por tanto, también a la intención moral, aun cuando la acción que surja de ella fuera conforme a la ley" (KpV 55)<sup>213</sup>.

Para contemplar un poco más de cerca a qué se debe que sin autonomía no haya obligación moral, esto es, absolutamente necesaria, categórica, puede ser útil considerar en qué sitúa Kant lo distintivo de esa necesidad, y si y cómo esa nota distintiva está en relación con la autonomía. En este sentido, vemos que para nuestro autor lo que permite distinguir última y radicalmente a los imperativos categóricos de los hipotéticos es "la ausencia de todo interés en el querer por deber, como característica específica que distingue el imperativo categórico del hipotético"

<sup>211</sup> Dicho de otra manera: si obro autónomamente no admitiré excepciones a la regla, pues obrar autónomamente es adoptar la regla porque mi voluntad se ve movida a ello desde dentro, por así decir, luego por una motivación que nunca faltará: toda excepción estaría motivada por la observación de cambios en el mundo, fuera de mi voluntad, y si la atención a esos cambios me llevase a modificar mi regla, siquiera admitiendo una única excepción a la misma, ya no sería en realidad mi voluntad la determinante última de las pautas de mi conducta, con lo que abandonaría la autonomía y daría en heteronomía.

<sup>212</sup> "Die Autonomie des Willens ist das alleinige Prinzip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemässen Pflichten" (KpV 33).

<sup>213</sup> "Wenn daher die Materie des Willens, welche nichts anders, als das Objekt einer Begierde sein kann, die mit dem Gesetz verbunden wird, in das praktische Gesetz als Bedingung der Möglichkeit desselben hineinkommt, so wird daraus Heteronomie der Willkür, nämlich Abhängigkeit vom Naturgesetze, irgend einem Antriebe oder Neigung zu folgen, und der Wille gibt sich nicht selbst das Gesetz, sondern nur die Vorschrift zur vernünftigen Befolgung pathologischer Gesetze; die Maxime aber, die auf solche Weise niemals die allgemein-gesetzgebende Form in sich enthalten kann, stiftet auf diese Weise nicht allein keine Verbindlichkeit, sondern ist selbst dem Prinzip einer reinen praktischen Vernunft, hiernit also auch der sittlichen Gesinnung entgegen, wenn gleich die Handlung, die daraus entspringt, gesetzmässig sein sollte" (KpV 33).

(GMS 68)<sup>214</sup>, y que afirma que la importancia de la noción de autonomía, y el motivo para introducirla en el curso de la argumentación de GMS, reside en que la fórmula del imperativo categórico que la recoge es la que expresamente "contiene una determinación" que "indica" (GMS 68)<sup>215</sup> esa "característica específica" (GMS 68)<sup>216</sup>. Esto es, la autonomía de la voluntad entra en relación con la necesidad de la ley moral, posibilitándola, a través de la noción de desinterés: sólo una voluntad autónoma es radicalmente desinteresada, y ello es condición de que sus leyes posean la necesidad que Kant exige para las morales.

Más abajo (cfr. §§104-109) dedicaremos especial atención a las relaciones existentes entre las nociones de autonomía y desinterés. Ahora puede ser suficiente subrayar que esa relación es muy estrecha, y que en virtud de ella la autonomía entra en contacto con el concepto de necesidad categórica como su condición de posibilidad, por lo cual pasa a ocupar el lugar central que le corresponde en la filosofía moral de Kant.

Acabamos de ver que la autonomía posibilita la necesidad por apuntar al desinterés. Ahora bien, ¿por qué es preciso el desinterés de la voluntad para la aparición de necesidad moral en la ley de la misma? ¿en virtud de qué presenta Kant el desprendimiento de todo interés como la propiedad específica de los principios morales (cfr. GMS 431)?

El pensamiento de nuestro autor al respecto puede resumirse en la tesis de que la necesidad interesada no es categórica, sino hipotética, por ser condicionada —a saber, por el interés—, y que por lo tanto está fuera de la moralidad: sólo una necesidad absoluta es moral, y sólo es absoluta una necesidad basada u originada en el desinterés. De este modo, si la ley para ser válida para nosotros tuviese que "llevar consigo algún interés, atracción o coacción" (GMS 69)<sup>217</sup> nos encontraríamos en una situación en la que "nunca se obtenía deber, sino necesidad de la acción por cierto interés, ya fuera este interés propio o ajeno. Pero entonces el imperativo había de ser siempre condicionado y no podía servir para el mandato moral" (GMS 69)<sup>218</sup>.

Con todo, cabe señalar aún otro motivo de la preeminencia de la noción de desinterés en la ética kantiana: es, además de condición de posibilidad de la necesidad de la ley moral, señal o expresión de la posesión de contenido o significado moral en la determinación de la voluntad<sup>219</sup>.

<sup>214</sup> "die Lossagung von allem Interesse beim Wollen aus Pflicht, als das spezifische Unterscheidungszeichen des kategorischen vom hypothetischen Imperativ" (GMS 431).

<sup>215</sup> "enthält eine Bestimmung <...> andeutet" (GMS 431).

<sup>216</sup> "das spezifische Unterscheidungszeichen" (GMS 431).

<sup>217</sup> "irgend ein Interesse als Reiz oder Zwang bei sich führen" (GMS 433).

<sup>218</sup> "man bekam niemals Pflicht, sondern Notwendigkeit der Handlung aus einem gewissen Interesse heraus. Dieses mochte nun ein eigenes oder fremdes Interesse sein. Aber alsdann musste der Imperativ jederzeit bedingt ausfallen und konnte zum moralischen Gebote gar nicht taugen" (GMS 433).

Así, y sin que pretendamos abordar la cuestión por sí misma, sino sólo en lo que atañe al curso de nuestra exposición —que se está dirigiendo a mostrar el significado y las implicaciones de la tesis según la cual la heteronomía de que Kant nos invita a prescindir estriba en último término en la determinación de la voluntad por algún interés empírico y en la consiguiente falta de necesidad, y por ende de moralidad, en los principios de la actuación de la voluntad así determinada—, y limitándonos por tanto a unos pocos textos de los muchos que nuestro autor dedica a las relaciones entre desinterés y valor moral, vemos cómo, tomando el punto de vista del ser del que pensamos que juzgará nuestros actos atendiendo a la índole moral de los mismos, que no es otro que el supremo u "Oberhaupt" en el reino de los fines, Kant escribe que debemos representarnos a ese juez moral "según él juzgase el valor de los seres racionales sólo por su conducta desinteresada" (GMS 77)<sup>220</sup>, así como que esa conducta desinteresada es, en efecto, "constituye el valor absoluto del hombre" (GMS 77)<sup>221</sup>, donde por valor absoluto podemos entender seguramente valor moral. Y, por cierto, nada tiene de extraño que el jefe o soberano del reino de los fines juzgue a los miembros del mismo del modo indicado, a saber, en atención al valor moral de sus acciones como desinterés en la motivación de las mismas, pues es precisamente el desinterés lo que hace digno a un sujeto de entrar como miembro en el mencionado reino de los fines: "precisamente en esta independencia, que desliga la máxima de todos los resortes semejantes, consiste su sublimidad y hace a todo sujeto racional digno de ser miembro legislador en el reino de los fines" (GMS 76)<sup>222</sup>.

#### 4.3 Valor moral y necesidad moral

§32. Acabamos de ver (cfr. §31) que la noción de desinterés, y por tanto la de autonomía, remite directamente a la de necesidad y a la de valor moral. Si recordamos que en el terreno práctico "empírico" equivale a "interesado" vemos cómo ambos aspectos, necesidad y valor moral —si hay interés en la determinación

<sup>219</sup> En acertado comentario de R.P. Wolff, "this quality of disinterestedness, Kant thinks, is the quintessence of morality" (WOLFF, R.P., *op. cit.*, p. 180).

<sup>220</sup> "wie er den Wert der vernünftigen Wesen nur nach ihrem uneigennütigen <...> Verhalten beurteilt" (GMS 439).

<sup>221</sup> "was den absoluten Wert der Menschen allein ausmacht" (GMS 439).

<sup>222</sup> "gerade in dieser Unabhängigkeit der Maxime von allen solchen Triebfedern die Erhabenheit derselben bestehe und die Würdigkeit eines jeden vernünftigen Subjekts, ein gesetzgebendes Glied im Reiche der Zwecke zu sein" (GMS 439). En el mismo sentido, Kant señala que ni siquiera al malvado se le oculta que la peculiaridad y excelencia del valor de la conducta moral reside en que está al margen de todo interés empírico: el deseo de poseer ese valor que incluso el malvado no deja de experimentar ejerce poderoso influjo sobre su voluntad, no obstante su negativa a secundarlo, precisamente "weil er von jenem Wunsche keine Vergnügung der Begierden, mithin keinen für irgend eine seiner wirklichen oder sonst erdenklichen Neigungen befriedigenden Zustand (denn dadurch würde selbst die Idee, welche ihm der Wunsch ablockt, ihre Vorzüglichkeit einbüßen), sondern nur einen grösseren inneren Wert seiner Person erwarten kann" (GMS 454).

de la voluntad aparece en la misma contingencia, por un lado, y brilla por su ausencia la pureza de la motivación en que Kant sitúa el valor moral de nuestros actos, por otro (cfr. §27)—, son mencionados en el siguiente texto: "Todo aquello, pues, que sea empírico es altamente perjudicial para la pureza de las costumbres mismas, en las cuales el valor propio y superior a todo precio de una voluntad absolutamente pura consiste justamente en que el principio de la acción esté libre de todos los influjos de motivos contingentes, que sólo la experiencia puede proporcionar" (GMS 61)<sup>223</sup>. Podemos preguntarnos, a la vista de ello, a cuál de esas dos nociones, necesidad absoluta o valor moral, apunta más directamente la de desinterés y cuál de ellas es, por tanto, la más central o característica de la ética de Kant como ética del desinterés y, por ello, de la autonomía de la voluntad.

En este sentido, es de señalar que, por un lado, la idea de valor moral aparece cómo la condición de posibilidad de la de necesidad absoluta, por lo que cabría pensar que, siendo ambas nociones imprescindibles y de primerísima importancia, es ésta más bien que aquella la más central de la ética kantiana, en la que, en esa hipótesis, se habla de valor moral como medio de hacer comprensible la necesidad propia de la ley moral. Cabe decir, así, que sólo hay necesidad en el principio práctico cuando se actúa con valor moral, que para que haya necesidad ha de haber valor moral.

En favor de ese modo de ver nuestra cuestión pueden aducirse diversos textos de Kant, algunos que ya conocemos<sup>224</sup> u otros como el siguiente: "lo que debe ser moralmente bueno no basta que sea *conforme* a la ley moral, sino que tiene que suceder *por la ley moral*; de lo contrario, esa conformidad será muy contingente e incierta, porque el fundamento inmoral producirá a veces acciones conformes a la ley, aun cuando más a menudo las produzca contrarias" (GMS 16-17)<sup>225</sup>; en efecto, sólo si obramos por mor de la ley moral misma, y, así, con valor moral, será necesaria y no meramente contingente la coincidencia con ella del principio que rige nuestra conducta.

Al mismo resultado llegamos si consideramos otra de las maneras posibles de presentar el obrar dotado de valor moral, la que ve en él un obrar por deber y no por inclinación. Ser necesariamente conforme al deber da índole moral a un principio práctico, y esa necesidad es poseída sólo por los principios cuya adopción encarna valor moral por tener lugar por deber y no por inclinación.

Con otras palabras: ningún obrar conforme al deber por inclinación es

<sup>223</sup> "Alles, was empirisch ist, ist <...> der Lauterkeit der Sitten selbst höchst nachteilig, am welchen der eigentliche und über allen Preis erhabenen Wert eines schlechterdings guten Willens eben darin besteht, dass das Prinzip der Handlung von allen Einflüssen zufälliger Gründe, die nur Erfahrung an die Hand geben kann, frei sei" (GMS 426).

<sup>224</sup> Los relativos a cómo el desinterés es condición de la necesidad (cfr. §31).

<sup>225</sup> "bei dem, was moralisch gut sein soll, ist es nicht genug, dass es dem sittlichen Gesetze *gemäss* sei, sondern es muss auch um desselben willen geschehen; widrigenfalls ist jene Gemässheit nur sehr zufällig und misslich, weil der unsittliche Grund zwar dann und wann gesetzmässige, mehrmals aber gesetzwidrige Handlungen hervorbringen wird" (GMS 390).

necesariamente conforme al deber, pues nada hay en la inclinación que asegure que conduzca necesariamente a acciones conformes al deber (antes bien, lo más probable es que quien obre por inclinación obre de modo contrario al deber, al menos con frecuencia), y aun en el caso hipotético de que todas las acciones ejecutadas por inclinación fuesen conformes al deber, ninguna lo sería necesariamente.

De ello podemos concluir que el único modo de obrar de modo conforme al deber necesariamente es hacerlo por deber; por ejemplo, el único modo de que al obrar honradamente lo estemos haciendo necesariamente, esto es, de manera tal que no fuese pensable que en vez de obrar honradamente lo hiciésemos de la manera opuesta, es que estemos obrando honradamente y precisamente "por principios de honradez" (GMS 26)<sup>226</sup>. De otro modo, esto es, si el obrar honradamente se debiese a la inclinación, sería cuando menos posible que si la conducta contraria a la honradez sirviese a la inclinación mejor que la honrada, o en los casos, no imposibles, en los que eso pudiese suceder, obraríamos movidos por la inclinación —es decir, por el mismo motor que otras veces nos lleva a obrar honradamente— de manera contraria a la honradez, de lo que podemos concluir que cuando obramos por inclinación de modo conforme a la misma esa conformidad lejos de ser necesaria —pues no excluye su contrario— es por completo contingente y, por ello, extra-moral.

Otra vía de acceso a la tesis de que la necesidad precede de algún modo al valor es la sugerida por los textos en que Kant afirma que para que haya necesidad absoluta ha de haber un valor absoluto: el imperativo categórico precisa un fin dotado de "valor absoluto" ("absoluter Wert"), pues "si todo valor fuere condicionado y, por tanto, contingente, no podría encontrarse para la razón ningún principio práctico supremo" (GMS 64)<sup>227</sup>.

Ahora bien, y no obstante todo lo anterior, en nuestra opinión resulta preferible esta otra perspectiva: la necesidad absoluta remite al valor moral y está en función de la aparición de éste, en lugar de que el valor moral remita a y esté en función de la necesidad absoluta. Como vamos a intentar mostrar, sólo hay valor moral en la determinación de la voluntad cuando esa determinación es necesariamente moral, cuando presenta la necesidad absoluta o intensional de que ya hemos hablado (cfr. 29) y cuyos contornos y cometido en la ética de Kant —poner de relieve lo propio y señalar la condición de posibilidad del valor moral— vamos a precisar a continuación.

La necesidad absoluta es condición del valor moral en este sentido: un fundamento de determinación de la voluntad es moral y la acción ejecutada por mor de él es moralmente valiosa sólo cuando de ese motivo se sigue necesariamente una acción conforme al orden moral; o, expresado negativamente, sólo si al obrar por el motivo por el que obro es absolutamente imposible, esto es, impensable, que obre

<sup>226</sup> "aus Grundsätzen der Ehrlichkeit" (GMS 397).

<sup>227</sup> "wenn aller Wert bedingt, mithin zufällig wäre, so könnte für die Vernunft überall kein oberstes praktisches Prinzip angetroffen werden" (GMS 428).



inmoralmente tiene mi obrar valor moral.

Cuando afirmamos que sólo poseen valor moral los actos que son morales necesariamente la necesidad a que nos referimos no es tanto la de la volición misma —la de la felicidad en un ser como el hombre es necesaria, y no por ello posee significado moral— cuanto la de la relación de los actos que se siguen de la volición con ella misma: sólo si de una volición se siguen necesariamente actos morales posee esa volición significado moral.

La aparición de valor moral es, así, incompatible con la contingencia de la misma en el sentido indicado: la acción dotada de valor moral ha de ser tal que no haya sucedido contingentemente —esto es, en definitiva por casualidad— sino que haya sucedido necesariamente en el sentido de que hubiese sido imposible ejecutar una acción contraria a la moralidad o siquiera extra-moral por el mismo motivo por el que se ha ejecutado la acción dotada de valor moral. Nuestro obrar no posee valor moral cuando no es necesariamente moral; por lo mismo, cuando son imaginables casos en los que si obrásemos por los mismos motivos que ahora nos han llevado a cumplir la ley no la cumpliríamos, es seguro que la moralidad de esos motivos les es contingente, que podrían no poseerla, que les es extrínseca, y ello equivale, como vamos a ver, a que no poseen en realidad significado moral, como tampoco lo poseen, en consecuencia, los actos por mor de ellos ejecutados. Tal es seguramente el sentido de textos de Kant como aquel en el que sostiene que estamos fuera de la moral cuando las de nuestra voluntad son "causas determinantes <...> que pueden conducir al bien sólo por modo contingente y a veces determinar el mal" (GMS 43)<sup>228</sup>.

Lo que lleva a Kant a rechazar esos motivos que algunas veces llevan a la voluntad sobre la que actúan a cumplir la ley moral, es, en efecto, que son tales que ninguna de las veces que mueven a cumplir la ley moral lo hacen de modo que ese cumplimiento sea necesario y, en consecuencia, posea valor moral. Cuántas sean esas veces resulta irrelevante: una volición es moral sólo si es impensable que se sigan de ella actos que no concuerden con la ley, y no basta que todos los actos que se siguen de ella concuerden con la ley, no basta que no suceda nunca que se sigan de ella actos que no concuerdan con la ley, sino que ha de ser impensable que eso suceda. Con otras palabras, ha de ser absolutamente necesario, intensional y no sólo extensionalmente necesario, que los actos que se siguen de una volición concuerden con la ley moral, si es que esa volición, y los actos correspondientes, ha de poseer valor moral.

Cabe decir, así, que importa más la modalidad que la cantidad; importa más la necesidad que la universalidad, pues no basta la cantidad universal, sino que es precisa para la aparición de valor moral la modalidad necesaria; esto es, por universal que sea la cantidad de los actos que se siguen de una volición poseedores de concordancia con la ley, ni esa volición ni esos actos poseerán valor moral a menos que por su modalidad esa coincidencia con la ley moral sea necesaria.

<sup>228</sup> "Bewegursachen <...> die nur sehr zufällig zum Guten, öfters aber auch zum Bösen leiten können" (GMS 411).

Con otras palabras, el único poseedor de valor moral será un motivo que sea moralmente válido con independencia del número de veces que de hecho nos lleve a cumplir la ley, sean estas veces todas, sólo una o incluso de hecho ninguna<sup>229</sup>. Condición del valor moral de un acto es, por tanto, que se apoye en un fundamento de determinación o motivo dotado en sí mismo, y no sólo ni principalmente en sus consecuencias, de índole moral, un motivo intrínsecamente moral y que por tanto siempre que determine a actuar produzca acciones morales, sólo acciones morales y, ante todo, necesariamente acciones morales.

La necesidad en cuestión es, como ya hemos adelantado, una necesidad intensional. Con semejante adjetivo, contrapuesto al de "extensional", queremos precisamente subrayar que para poseer valor moral un motivo ha de causar actos conformes a la ley en virtud de su propia índole, intensión o significado, pues sólo de esa manera serán poseedores de valor moral los actos de modo no sólo contingente —y no basta para salir de la contingencia que un motivo lleve a actos conformes a la ley moral universalmente o de modo extensionalmente necesario<sup>230</sup>— sino de manera propia y absolutamente necesaria. Por "intensión" entendemos aquí el "contenido moral" de la máxima a que Kant hace referencia por ejemplo en este texto, ya citado, acerca de una posible inclinación a la honra. Kant escribe: "cuando, por fortuna, se refiere a cosas que son en realidad de general provecho, conformes al deber y, por tanto, honrosas, merece alabanzas y estímulos, pero no estimación; pues le falta a la máxima contenido moral, esto es, que las tales acciones sean hechas, no por inclinación, sino *por deber*" (GMS 27)<sup>231</sup>. La intensión, significado o contenido moral de una máxima excluye la contingencia en su posesión de índole moral y es así condición de su posesión de valor moral.

Sólo en el caso de la necesidad a que nos venimos refiriendo el modo en que coinciden nuestros actos con la ley moral es intensionalmente moral, dotado de significado moral, y, por ende, dado que estamos en un terreno práctico, poseedor de valor moral: sólo cuando hay esa necesidad absoluta en el modo de seguirse actos conformes a la ley de sus motivos nuestros actos son morales "intensionalmente", poseen significado o valor propiamente moral y no se limitan a estar inscritos sólo "extensionalmente" en el conjunto de los actos no contrarios a la ley moral.

De esta manera, pasamos de la necesidad al valor moral reparando en que la necesidad en cuestión —aquella con la que de un motivo se sigue un acto conforme a la ley— es la intensional, esto es, la que se apoya en el significado de

<sup>229</sup> La posibilidad de que de hecho nadie haya cumplido jamás la ley moral de modo moralmente valioso es perfectamente asumible por la ética de nuestro autor; cfr. GMS 406-407

<sup>230</sup> Ello que sucedería en la hipótesis de que fuesen todos y sólo los actos conformes al orden moral los más aptos como medios para satisfacer nuestras inclinaciones, esto es, los sugeridos por motivos o razones extra-morales.

<sup>231</sup> "die, wenn sie glücklicherweise auf das trifft, was in der Tat gemeinnützig und pflichtmässig, mithin ehrenwert ist, Lob und Aufmunterung, aber nicht Hochschätzung verdient; denn der Maxime fehlt der sittliche Gehalt, nämlich solche Handlungen nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht zu tun" (GMS 398).

ese motivo, y en que para que un motivo, y el acto subsiguiente, posea valor moral —según hemos dicho, el valor puede ser visto aquí como la manifestación o aspecto práctico del significado— ha de poseer significado moral. Transitamos, así, de la necesidad al valor a través del significado por ser la que nos ocupa una necesidad intensional: aquí "significado" equivale a "intensión" en el sentido de que un acto poseerá significado moral si es necesariamente moral con una necesidad intensional y, por intensional, absoluta.

Con otras palabras, estamos estudiando las relaciones entre necesidad y valor moral y viendo que para que haya valor moral ha de haber una necesidad que sea un sentido, no un mero hecho, pues de lo contrario el valor moral así resultante carecería de significado propio y en rigor no sería tal valor moral. La necesidad intensional es condición del valor moral debido a que para que una volición tenga auténtico significado, y por ello valor, moral esa su índole de moral le ha de pertenecer necesariamente: sólo tienen significado moral las voliciones que si no fuesen morales sería impensable que existiesen, aquellas que sólo por la moralidad se explican y de las que, por tanto, se puede decir que son necesariamente morales. O, en otros términos, cuando la moralidad o conformidad con el orden moral de un acto es contingente, la posee pero podría no poseerla, es al menos pensable que no la posea, ello indica que ese acto no posee significado moral; así, el valor moral sólo es tal cuando la índole de moral se ha hecho significado de un acto, y ello sólo es posible cuando ese acto es moral necesariamente.

#### 4.4 Autonomía y valor moral

§33. Kant habla de necesidad absoluta en su filosofía moral partiendo de su convicción de que las razones morales son las supremas, o, si se prefiere, las últimas. Si no hay necesidad absoluta en sus principios la moralidad no es tal, pues a la ley moral le corresponde ser la suprema, y para serlo ha de mandar con necesidad por nada condicionada ni restringida, esto es, con necesidad absoluta. En palabras de nuestro autor, que ya conocemos, no podemos hacer comprensible la necesidad absoluta de la ley moral remitiéndola a condición o interés de ningún tipo, "ya que entonces no sería una ley moral, esto es, suprema de la libertad" (GMS 106)<sup>232</sup>. Idéntica convicción es la que lleva a Kant en otras ocasiones a utilizar expresiones como "moralmente, es decir, categóricamente" (GMS 82)<sup>233</sup> o "prácticamente necesario, es decir, bueno" (GMS 45)<sup>234</sup>. Pero esta relación tan estrecha entre lo absolutamente necesario y lo moralmente bueno no se debe a que la necesidad como tal tenga una especial relevancia, dignidad o significado moral, sino a que la necesidad absoluta en cuestión sólo puede basarse en el significado moral —las razones extra-morales, de significado no moral, podrían llevarnos a

<sup>232</sup> "weil es alsdann kein moralisches, d.i. oberstes Gesetz der Freiheit sein würde" (GMS 463).

<sup>233</sup> "moralisch, d.i. kategorisch" (GMS 444).

<sup>234</sup> "praktisch notwendig, d.i. gut" (GMS 412).

transgredir la ley moral, luego no nos unen a ella necesariamente<sup>235</sup>, sino, en el mejor de los casos contingentemente— y en el terreno práctico poseer significado moral equivale a poseer valor moral, por lo que la presencia de necesidad del tipo señalado es inequívoco signo de la de valor moral.

Con todo, lo que en último término lleva a Kant a excluir de la determinación de la voluntad todo fundamento distinto de la ley moral misma no es tanto que de lo contrario esa determinación sería contingente, sino que sería impura, no tanto que adolecería de falta de necesidad absoluta, sino que carecería de valor moral. De ese modo hay que entender, en nuestra opinión, textos de Kant como el que sigue: "sin embargo, el principio de la *propia felicidad* es el más rechazable, no sólo porque es falso y porque la experiencia contradice el supuesto de que el bienestar se rige siempre por el bien obrar; no sólo tampoco porque en nada contribuye a fundamentar la moralidad, ya que es muy distinto hacer un hombre feliz que un hombre bueno, y uno entregado prudentemente a la busca de su provecho que uno dedicado a la práctica de la virtud, sino porque reduce la moralidad a resortes que más bien la derriban y aniquilan su elevación, juntando en una misma clase los motores que impulsan a la virtud con los que impulsan al vicio, enseñando solamente a hacer bien los cálculos, borrando, en suma, por completo la diferencia específica entre virtud y vicio" (GMS 80)<sup>236</sup>.

Desde un punto de vista similar observamos asimismo que la necesidad está al servicio del valor moral, aunque como condición suya, en el sentido de que para que haya valor absoluto, y que lo haya es lo que realmente importa, ha de darse necesidad absoluta: "Todos los objetos de las inclinaciones tienen sólo un valor condicionado; pues si no hubiera inclinaciones y necesidades fundadas sobre las inclinaciones, su objeto carecería de valor" (GMS 63)<sup>237</sup>. En efecto, un valor de suyo incondicionado, como es el moral, no ha de depender, cuando se da, de condición alguna, sino que por su modalidad esa dación ha de ser absolutamente necesaria en el sentido que hemos venido exponiendo.

La noción kantiana de autonomía de la voluntad aparece en el contexto así delimitado por las de necesidad absoluta y valor moral, y sirve ante todo en último término a la explicitación de esta última, a la aclaración de en qué consiste y cómo es posible la conservación y potenciación de esa diferencia específica<sup>238</sup> —la posesión de un muy peculiar valor cifrado en la pureza de la determinación de la

<sup>235</sup> Por mucho que de hecho quizá nos unan siempre o que sea pensable una situación en la que nos uniesen siempre.

<sup>236</sup> "Doch ist das Prinzip der *eigenen Glückseligkeit* am meisten verwerflich, nicht bloss deswegen weil es falsch ist, <...> sondern weil es der Sittlichkeit Triebfedern unterliegt, die sie eher untergraben und ihre ganze Erhabenheit zernichten, indem sie die Bewegursachen zur Tugend mit denen zum Laster in eine Klasse stellen und nur den Kalkül besser ziehen lehren, den spezifischen Unterschied beider aber ganz und gar auslöschen" (GMS 442).

<sup>237</sup> "Alle Gegenstände der Neigung haben nur einen bedingten Wert; denn, wenn die Neigungen und darauf gegründete Bedürfnisse nicht wären, so würde ihr Gegenstand ohne Wert sein" (GMS 428).

<sup>238</sup> "spezifischen Unterschied" decía nuestro autor (GMS 442).

voluntad— que distingue a lo moral de lo que no lo es.

Si reparamos en que el contenido propio de la noción de deber categórico no es sino la necesidad absoluta con que se invita al destinatario del deber a ejecutar la acción objeto del mismo, la consideración de cuál es el modo y el momento en el que Kant presenta en el curso de su argumentación en GMS esa noción de deber nos proporciona un nuevo punto de apoyo para asignar precedencia al valor respecto de la necesidad: Kant introduce la idea de obrar por deber para desenvolver o desarrollar la noción de buena voluntad como lo único moralmente valioso. El punto de partida del análisis de Kant, el objeto de su esfuerzo filosófico moral, es "el valor propio y superior a todo precio de una voluntad absolutamente pura" (GMS 61)<sup>239</sup>. En virtud del análisis de ese concepto de voluntad moralmente valiosa es cómo Kant llega a que sólo lo es la que obra por deber, esto es, en atención o en honor de la necesidad de la ley.

El programa que Kant se traza estriba, en efecto, en "desenvolver el concepto de una voluntad digna de ser estimada por sí misma, de una voluntad buena sin ningún propósito ulterior <...> ese concepto que se halla siempre en la cúspide de toda la estimación que hacemos de nuestras acciones y que es la condición de todo lo demás" (GMS 25-26)<sup>240</sup>. Para ello se establecen las tres proposiciones que articulan GMS I, la primera de las cuales es formulada por nuestro autor del modos siguiente, entre otros: "...el valor del carácter moral, del carácter que, sin comparación, es el supremo: en hacer el bien, no por inclinación, sino por deber" (GMS 28)<sup>241</sup>.

La noción de autonomía aparece para explicitar la convicción de Kant de que la buena voluntad es el único portador de valor moral, pues para poseer valor moral la voluntad ha de cumplir la ley necesariamente en el sentido indicado; buena voluntad es la que cumple la ley necesariamente, esto es, por motivos la adopción de los cuales se debe al significado moral de los mismos, o, sencillamente, porque es ley: si cumplo la ley por mor de la ley misma nunca tendré motivos para no cumplirla. Ello sólo es posible si al cumplir la ley la voluntad no se está ateniendo a nada exterior a ella misma —si lo hiciese, dependería de eso exterior, sería posible o al menos pensable que cambios en lo exterior influyesen en su

<sup>239</sup> "der eigentliche und über allen Preis erhabenen Wert eines schlechterdings guten Willens" (GMS 426).

<sup>240</sup> "entwickeln <...> den Begriff eines an sich selbst hochzuschätzenden und ohne weitere Absicht guten Willens <...> diesen Begriff, der in der Schätzung des ganzen Wertes unserer Handlungen immer obenan steht und die Bedingung alles übrigen ausmacht" (GMS 397).

<sup>241</sup> "...der Wert des Charakters, der moralisch und ohne alle Vergleichung der höchste ist, nämlich dass er wohltue, nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht" (GMS 399). Otras posibles formulaciones de esta primera proposición son la siguientes: "seine Glückseligkeit zu befördern, nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht, und da hat sein Verhalten allererst den eigentlichen moralischen Wert" (GMS 399); quien "täte die Handlung ohne alle Neigung, lediglich aus Pflicht, alsdann hat sie <la acción> allererst ihren echten moralischen Wert" (GMS 398). O, más sencillamente, la noción de deber categórico, que incorpora la de necesidad absoluta a que nos hemos venido refiriendo, está, al igual que esta última, al servicio de la comprensión de en qué consiste que un acto posea valor moral. En palabras de Kant, lo que hay que comprobar ante cualquiera de nuestros actos es "ob es eigentlich aus Pflicht geschehe und also einen moralischen Wert habe" (GMS 406).

aceptación de la ley y la suspendiesen en algún caso, privándole así de necesidad—, y por ello se puede afirmar que al cumplir la ley y en tanto que lo hace esa voluntad está siendo autónoma.

Con el concepto de autonomía Kant se dirige precisamente a pensar y explicitar esa tan gran cercanía entre voluntad y ley: cuando la voluntad es ley para sí, pretende Kant, estamos en condiciones de afirmar que no se une a ella por interés de ninguna clase, y es ese desinterés en la determinación de la voluntad al que nos referimos cuando decimos de ésta que es autónoma la condición de posibilidad de que sea exclusivamente el propio significado moral de la ley lo que lleve a la voluntad a aceptarla, y de que por tanto la ejecución de actos morales sea necesaria en el sentido indicado y, por ende, esos actos exhiban valor moral.

## 5. HETERONOMIA Y AMOR PROPIO

### 5.1 *La heteronomía como falta de pureza o de desinterés moral*

§34. En párrafos anteriores (cfr. §§26-30) hemos visto cómo al cabo la principal razón para negar a los principios eudemónicos, esto es, heterónomos, el calificativo de morales radicaba en que no poseían la necesidad que a los principios morales distingue. Posteriormente (cfr. §§32-33) tratamos de hacer ver que la noción de valor moral es, si cabe, aún más central que la de necesidad en la ética de nuestro autor. Ahora vamos a intentar seguir mostrando cómo todavía por detrás de la falta de necesidad moral afecta a los principios que suponen heteronomía la ausencia de la peculiar índole o tonalidad que para Kant es exclusiva, inseparable y en rigor equivalente a la moralidad: la pureza, el desinterés en la motivación de la voluntad o en la actitud o "Gesinnung" del sujeto que acepta y se mueve por determinados principios. Ciertamente, existe una estrechísima relación en la ética de Kant entre la peculiar necesidad moral y el desinterés, y no se puede subrayar ninguna de esas dos nociones sin hacer lo mismo con la otra, pero sin embargo en lo que sigue queremos hacer un especial hincapié en la segunda de ellas y en las con ella emparentadas.

Tal proceder encuentra justificación en textos de Kant en los que éste, a modo de culminación de su análisis de por qué ningún principio práctico material,

es decir, en definitiva, eudemónico, puede ser moral, parece querer indicar en efecto que aún más allá de su incapacidad para fundar la obligatoriedad propia de los principios morales lo que separa a la heteronomía de la esfera de los mismos es que no es apta para producir o dar razón de la peculiarísima propiedad o índole de la voluntad que nuestro autor denomina eticidad o moralidad, sino que es "más bien contraria al principio de la misma <de la obligatoriedad> y de la moralidad de la voluntad" (KpV 54)<sup>242</sup>.

Es decir, además de que no proporciona obligatoriedad, la heteronomía es ante todo moralmente rechazable, o al menos inasimilable, por su lejanía de la pureza —propiedad aquí subrayada incluso gráficamente por nuestro autor— que distingue a la actitud ética, y sin la cual por seguras y numerosas que sean las acciones externamente conformes a la ley, seguiríamos sin haber cruzado la frontera o el umbral —el desinterés en la motivación— que da definitivamente entrada al ámbito moral.

Podemos afirmar, así, que la principal causa de la exclusión del deseo de felicidad del fundamento de la ética kantiana no es tanto la inuniversalizabilidad de las máximas basadas en ese deseo cuanto el hecho de que tales máximas, por lo mismo que no expresan en ningún caso la necesidad objetiva propia de lo moral, rebajan o degradan a la voluntad que las adopta al terreno de la mera búsqueda de la satisfacción de los deseos en que en cada caso se concrete el apetito de felicidad que con una necesidad subjetiva o física acompaña siempre al hombre debido a su condición de ser racional empíricamente afectado.

Lo que Kant persigue ante todo fundar o explicar no es, en nuestra opinión, la universalidad como objetividad o intersubjetividad de ciertas proposiciones prácticas, ni siquiera la necesidad de las mismas, sino la posesión por parte de la voluntad humana de una muy peculiar propiedad: la moralidad o valor moral de nuestros actos como una propiedad de los mismos singularísima e irreducible a cualquier otra, simple en su contenido inteligible, dotada de significado propio, comprensible positivamente sólo por referencia a ella misma y por ello en rigor indefinible, y determinable a lo sumo negativamente como la ausencia de egoísmo y la presencia de pureza o desinterés en la motivación de aquellos de nuestros actos que ejecutamos meramente porque así lo pide la ley moral<sup>243</sup>.

<sup>242</sup> "vielmehr dem Prinzip derselben und der Sittlichkeit des Willens entgegen" (KpV 33). De manera similar, poco después Kant insiste en que cuando, por apoyar su determinación en el deseo de felicidad, hay heteronomía "der Wille gibt sich nicht selbst das Gesetz, sondern nur die Vorschrift zur vernünftigen Befolgung pathologischer Gesetze; die Maxime <...> stiftet auf diese Weise nicht allein keine Verbindlichkeit, sondern ist selbst dem Prinzip einer reinen praktischen Vernunft, hiermit also auch der sittlichen Gesinnung entgegen, wenn gleich die Handlung, die daraus entspringt, gesetzmässig sein sollte" (KpV 33).

<sup>243</sup> Tal es el punto de vista desde el que creemos ha de leerse por ejemplo el siguiente texto de nuestro autor, que ya conocemos: "Doch ist das Prinzip der *eigenen Glückseligkeit* am meisten verwerflich <...> weil es der Sittlichkeit Triebfedern unterlegt, die sie eher untergraben und ihre ganze Erhabenheit zernichten, indem sie die Bewegursachen zur Tugend mit denen zum Laster in eine Klasse stellen und nur den Kalkül besser ziehen lehren, den spezifischen Unterschied beider aber ganz und gar auslöschen" (GMS 442).

Ya hemos señalado cómo poco importa que las acciones ejecutadas sin esa pureza, esto es, sin valor moral, sean externamente las mismas que las que desde tal pureza se hubiese podido ejecutar. Por universal y necesariamente que leyes tomadas del deseo de felicidad —ciertamente universal y necesario en sí mismo, si bien, y aquí radica la diferencia fundamental, en un sentido distinto del requerido para garantizar la pureza moral— condujesen a la ejecución de determinados actos, estos, dado lo empírico, eudemónico o heterónomo de su motivación, no poseerían ni el más ínfimo grado de valor moral, y ello aun en el caso de que para el espectador más atento fuesen indistinguibles —dado que externamente se trataría de exactamente las mismas acciones y no de otro modo que externamente puede el espectador como tal observarlas— de los actos que sí comunicasen al sujeto que los ejecutase valor moral.

En efecto, existe una diferencia específica entre las acciones dotadas de valor moral y las que no lo poseen, diferencia que sólo a quien las contempla desde fuera, sin reparar en lo más propio de las mismas, en lo que las constituye como acciones, es decir, los motivos por los que se ejecutan, puede pasar inadvertida; una acción moral no se parece a ninguna acción extra-moral más que por fuera. En palabras de Kant, aun en el caso en los que "los resortes que se inmiscuyen tomados en préstamo de la felicidad llevan hacia precisamente las mismas acciones que los que fluyen de principios morales puros, sin embargo a la vez hacen impura y debilitan la actitud moral misma, cuyo valor y elevado rango consiste precisamente en que, sin prestar atención a esos resortes e incluso superando todos sus halagos, no se demuestre obediencia a ninguna otra cosa que a la ley"<sup>244</sup>.

Así, ni el que garantice la efectiva ejecución de ciertas acciones, ni siquiera el que haga esa ejecución universal y necesaria, basta para otorgar a un principio práctico la índole de moral, pues lo decisivo es que esa ejecución, además de ser, por cierto, efectiva y universal y necesaria con una necesidad distinta de la física, entrañe o, por así decir, esté teñida de pureza moral, y eso únicamente puede ser obra de principios específicamente morales, esto es, que no contengan o expresen otra cosa que la pretensión de la ley moral misma de determinar por sí sola a la voluntad, sin ninguna contaminación o impureza empírica, procedente en último término del deseo de felicidad. Es en relación con ese "cómo" de la ejecución donde los principios morales son insustituibles y brilla, a modo de manifestación negativa o cara externa de su índole propia, su independencia de cualquier tipo de interés empírico o motivación eudemónica, el hecho de que imperan la ejecución de tal o cual acción lo desee el sujeto o no.

Por lo mismo, lo que ante todo ha de ser excluido de la determinación de nuestra voluntad y de los principios prácticos que la expresan es el influjo de lo que malograría en primer término la mencionada pureza y, por ende, la necesidad y la

<sup>244</sup> "die sich einmengenden, von der Glückseligkeit entlehnten Triebfedern, <...> zu eben denselben Handlungen, als die aus reinen moralischen Grundsätzen fließen, hinwirken, verunreinigen und schwächen doch zugleich die moralische Gesinnung selbst, deren Wert und hoher Rang eben darin besteht, unangesehen derselben, ja mit Überwindung aller ihrer Anpreisungen keinem andern als dem Gesetz seinen Gehorsam zu beweisen" (Vornehmen Ton 396 Anm.).



universalidad de dichos principios: el interés empírico como manifestación de una desordenada y racionalmente inaceptable primacía otorgada por un sujeto del tipo del hombre a sí mismo, esto es, el amor propio o egoísmo.

En lo que sigue vamos a intentar mostrar, así pues, cómo el egoísmo o amor propio es la cifra de todo aquello prescindiendo de o superando lo cual se habrá prescindiendo de o superado la heteronomía.

Para tal fin puede resultar útil considerar que la felicidad, otra noción que de algún modo encierra o resume en sí todos los fundamentos de determinación heterónomos, es rechazable en tanto en cuanto se trate de la felicidad propia de aquél que la desea: la que se identifica en su contenido práctico con la noción de heteronomía es la felicidad desear la cual es la expresión general del amor propio<sup>245</sup>. Así, recogiendo la directa relación entre persecución de la felicidad propia y egoísmo, nuestro autor puede hablar de "el principio universal del amor a sí mismo o felicidad propia" (KpV 37)<sup>246</sup>. La equivalencia de eudemonismo y egoísmo, y la oposición frontal de ambos a la moralidad, es aún más clara en este otro texto de Kant, muy tardío: "Finalmente, el egoísta moral es aquel que reduce todos los fines a sí mismo, que no ve más provecho que el que hay en lo que le aprovecha, y que incluso como eudemonista pone meramente en el provecho y en la propia felicidad, no en la idea del deber, el supremo fundamento determinante de su voluntad. Pues como cada hombre se hace un concepto distinto de lo que considera como felicidad, es justamente el egoísmo quien llega a no tener una piedra de toque del verdadero concepto del deber, la cual ha de ser un principio de validez universal.— Todos los eudemonistas son, por ende, egoístas prácticos" (Anthropologie 16)<sup>247</sup>.

Esta reducción de la heteronomía como lo otro que la moralidad al egoísmo o amor propio a través del tránsito de la primera a la felicidad y de ésta al egoísmo viene a equivaler a la reducción kantiana de la naturaleza al egoísmo y a la injusticia que un comentarista señala<sup>248</sup>, o a la observación del propio Kant según la cual "todas las inclinaciones juntas <...> constituyen el *egoísmo* (*solipsismus*)" (KpV 109)<sup>249</sup>. Es común a todas esas formulaciones la consideración del egoísmo, de una inaceptable asunción por parte del sujeto de sí mismo como fuente, base o

<sup>245</sup> De modo similar, lo que hacía rechazable al objeto era su volición no determinada por la ley moral por parte del sujeto.

<sup>246</sup> "Das allgemeine Prinzip der Selbstliebe, oder eigenen Glückseligkeit" (KpV 22).

<sup>247</sup> "Endlich ist der moralische Egoist der, welcher alle Zwecke auf sich selbst einschränkt, der keinen Nutzen worin sieht, als in dem, was ihm nützt, auch wohl als Eudämonist bloss im Nutzen und der eigenen Glückseligkeit, nicht in der Pflichtvorstellung den obersten Bestimmungsgrund seines Willens setzt. Denn weil jeder andere Mensch sich auch andere Begriffe von dem macht, was er zur Glückseligkeit rechnet, so ist es gerade der Egoism, der es so weit bringt, gar keinen Probiertein des echten Pflichtbegriffs zu haben, als welcher durchaus ein allgemein geltendes Prinzip sein muss. Alle Eudämonisten sind daher praktische Egoisten" (Anthropologie 130).

<sup>248</sup> Cfr. VUILLEMIN, J., *art. cit.*, p. 162

<sup>249</sup> "Alle Neigungen zusammen <...> machen die *Selbstsucht* (*solipsismus*) aus" (KpV 73).

referente último de los fundamentos de determinación de la voluntad, como suma de todo aquello de lo que hay que prescindir para ingresar en la esfera de la moralidad.

Son numerosas las ocasiones en que nuestro autor, en efecto, opone frontalmente moralidad y amor propio: éste es sencillamente lo otro que aquélla. Así, escribe que "tan pronunciados y visibles están trazados los límites de la moralidad y del amor propio, que hasta la vista más vulgar no puede dejar de distinguir si una cosa pertenece a lo uno o a lo otro" (KpV 58)<sup>250</sup>, y muy poco después sitúa a todos los principios prácticos ante la alternativa de equivaler o bien a "la máxima del amor a sí mismo" o bien a "la ley de la moralidad" (KpV 59)<sup>251</sup>, señalando más adelante que "la ley moral <...> excluye las inclinaciones y la tendencia a hacer de ellas la condición práctica suprema, es decir, el amor a sí mismo, de todo acceso a la suprema legislación" (KpV 111)<sup>252</sup>.

Lo que más llama la atención de quien contempla la moralidad, sostiene Kant asimismo, es su lejanía del interés y el egoísmo: "Contemplar la virtud en su verdadera figura no significa otra cosa que representar la moralidad despojada de todo lo sensible y de todo adorno, recompensa o egoísmo" (GMS 61 n.)<sup>253</sup>. Por ello, es la observación de la presencia o la ausencia de amor propio en la motivación de un acto conforme a la ley lo que permite distinguir si ese acto posee realmente valor moral o por el contrario su moralidad es meramente externa y se trata más bien sólo de legalidad: el enjuiciamiento moral se concreta en ver "si la acción conforme al deber ha sucedido *por deber* o por una intención egoísta" (GMS 26)<sup>254</sup>.

Por ello, es decir, en atención a que no hay diferencia más radical que la que separa al cumplimiento moral de deberes de la persecución —sea ésta o no conforme exteriormente con la ley moral— de la satisfacción de "deseos interesados" (KpV 182)<sup>255</sup>, a la hora de enjuiciar acciones concretas bastará la detección de amor propio en su motivación para excluirlas del número de las dotadas de valor moral.

Así, no es de extrañar que en el primer ejemplo de la fórmula la del imperativo categórico Kant caracterice al suicida diciendo que adopta la máxima de poner fin a su vida "por egoísmo" y que tal máxima es un

<sup>250</sup> "So deutlich und scharf sind die Grenzen der Sittlichkeit und der Selbstliebe abgeschnitten, dass selbst das gemeinste Auge den Unterschied, ob etwas zu der einen oder der andern gehöre, gar nicht verfehlen kann" (KpV 36).

<sup>251</sup> "die Maxime der Selbstliebe <...> das Gesetz der Sittlichkeit" (KpV 36).

<sup>252</sup> "das moralische Gesetz <...> die Neigungen und den Hang, sie zur obersten praktischen Bedingung zu machen, d. i. die Selbstliebe, von allem Beitritte zur obersten Gesetzgebung ausschliesst" (KpV 74).

<sup>253</sup> "Die Tugend in ihrer eigentlichen Gestalt erblicken, ist nichts anders, als die Sittlichkeit von aller Beimischung des Sinnlichen und allem unechten Schmuck des Lohns oder der Selbstliebe entkleidet darzustellen" (GMS 426 Anm.).

<sup>254</sup> "ob die pflichtmässige Handlung aus Pflicht oder aus selbststüchtiger Absicht geschehen sei" (GMS 397).

<sup>255</sup> "eigennützige Wünsche" (KpV 130).

"principio del egoísmo" (GMS 56)<sup>256</sup> y, por tanto, de entrada ajena a la moralidad<sup>257</sup>.

## 5.2 Definición y tipos de amor propio

§35. Mucho de lo que diremos acerca del amor propio o egoísmo<sup>258</sup> como raíz de la heteronomía y noción a la que por lo tanto cabe remitir ésta se contiene sintéticamente en la siguiente definición ofrecida por nuestro autor: "Esta tendencia a hacer de sí mismo según los fundamentos subjetivos de determinación de su albedrío, el fundamento objetivo de determinación de la voluntad en general, puede llamarse el *amor a sí mismo*, el cual, cuando se hace legislador y principio práctico incondicionado, puede llamarse *presunción*" (KpV 111)<sup>259</sup>. Para la cuestión que nos ocupa reviste especial interés esa variante del amor propio que Kant denomina arrogancia o "*Eigendünkel*" y que como acabamos de ver aparece cuando el egoísmo se eleva a sí mismo a la categoría de legislador supremo (en lo cual, como veremos —cfr. §36— reside la raíz del mal moral).

Esa definición puede a su vez desarrollarse y completarse atendiendo a la división propuesta por Kant del amor propio en sus diversos tipos, entre los que, como vamos a ver, la arrogancia ocupa un lugar especial. Para nuestro autor, el "Solipsismus" o "*Selbstsucht*", constituido por el conjunto de todas las inclinaciones, se comporta como el género del que son especies por un lado la "Philautia" o "*Selbstliebe*" y por otro la "Arrogantia".

La "Philautia", también denominada por Kant "*Eigenliebe*", se define como "benevolencia excesiva para consigo mismo" (KpV 109)<sup>260</sup>; la razón pura práctica la quebranta y obliga a concordar con la ley moral, transformándola así en

<sup>256</sup> "aus Selbstliebe <...> Prinzip der Selbstliebe" (GMS 422).

<sup>257</sup> Igualmente, en el segundo ejemplo de la misma fórmula nuestro autor escribe que la máxima de pedir dinero prestado con la intención de no devolverlo es un "Prinzip der Selbstliebe oder der eigenen Zuträglichkeit", que es una "Zumutung der Selbstliebe" (GMS 422) y en consecuencia por lo menos extra-moral.

<sup>258</sup> En lo que sigue utilizaremos estos dos últimos términos, que traducen la mayor parte de las veces al alemán "Selbstliebe", indistintamente, y los emplearemos como cifra de todo lo que en la determinación de la voluntad no es puro o desinteresado.

<sup>259</sup> "Man kann diesen Hang, sich selbst nach den subjektiven Bestimmungsgründen seiner Willkür zum objektiven Bestimmungsgrunde des Willens überhaupt zu machen, die *Selbstliebe* nennen, welche, wenn sie sich gesetzgebend und zum unbedingten praktischen Prinzip macht, *Eigendünkel* heissen kann" (KpV 74).

<sup>260</sup> "ein über alles gehende Wohlwollen gegen sich selbst" (KpV 173).

un "amor propio racional" (KpV 109)<sup>261</sup> que no es contrario a la ley moral.

La "Arrogantia", a la que Kant da también el nombre de "presunción" (KpV 109)<sup>262</sup>, es dividida implícitamente por nuestro autor en aquella que descansa meramente en la sensibilidad y la que no lo hace. La primera de esas dos subespecies es referida por Kant a la "Philautia", por lo que es de pensar que, al igual que ésta, puede ser recortada o purificada por la ley moral y transformada en un amor propio cuando menos no inmoral; en cambio, Kant parece indicar que la "Arrogantia" distinta de esa que "descansa sólo en la sensibilidad" (KpV 109)<sup>263</sup>, esto es, una cierta arrogancia racional de origen no sensible, y consistente tal vez en el engrimiento o autocomplacencia del ser racional en su posesión de racionalidad no mediado o motivado por la dimensión moral de esa racionalidad, es moralmente rechazable en todo caso, y a diferencia del amor propio meramente sensible no puede ser llevado o elevado, tras ser limitado a la condición de su concordancia con la ley, a la esfera moral: en palabras de Kant, "la presunción <esto es, la no sensible> la derrota <a la razón pura práctica> por completo, siendo todas las pretensiones de la estimación de sí mismo, que preceden a la coincidencia con la ley moral, nulas y desprovistas de todo derecho, pues precisamente la certidumbre de una intención que coincide con esa ley es la primera condición de todo valor de la persona <...> y toda pretensión anterior a ella es falsa y contraria a la ley" (KpV 109)<sup>264</sup>.

Esta doctrina que creemos advertir en Kant acerca de los diversos tipos de egoísmo y su mayor o menor lejanía de la moralidad, resumible quizá en la tesis de que es mucho "peor", por ser irremediablemente inmoral, el egoísmo racional que el sensible, puede ser de interés, aunque nuestro autor no sea del todo explícito al respecto, para comprender un aspecto de su filosofía moral que en ocasiones se pasa por alto o se malinterpreta: aquello en virtud de lo que el hombre se aparta de la ley moral no es meramente el hecho de que en él se den deseos e inclinaciones sensibles (por ser sensibles son extrarracionales en su origen y operación e "inocentes" desde un punto de vista moral (cfr. Rel. 36)), ni el de que esas instancias sensibles afecten a las propiamente racionales que también posee, sino que el "mal radical" reside en la inexplicable tendencia de la libertad humana a dejarse determinar por, a dar cabida a motivaciones contrarias en sí mismas, o en sus efectos, a los dictados de la ley moral (cfr. Rel. 35-37).

Así, el origen del mal moral radica para Kant en un nivel más profundo o, si se prefiere, más alto que el de la sensibilidad: el de la propia racionalidad, pues

<sup>261</sup> "vernünftige Selbstliebe" (KpV 173).

<sup>262</sup> "Eigendünkel" (KpV 173).

<sup>263</sup> "bloss auf der Sinnlichkeit beruht" (KpV 173).

<sup>264</sup> "Aber den Eigendünkel schlägt sie nieder, indem alle Ansprüche der Selbstschätzung, die vor der Übereinstimmung mit dem sittlichen Gesetz vorhergehen, nichtig und ohne alle Befugnis sind, indem eben die Gewissheit einer Gesinnung, die mit diesem Gesetze übereinstimmt, die erste Bedingung alles Werts der Person ist <...> und alle Anmassung vor derselben falsch und gesetzwidrig ist" (KpV 73).

sólo ésta hace posible la libertad, y únicamente decisiones y acciones libres, esto es, situadas en un ámbito estrictamente superior al de lo meramente empírico, pueden ser moralmente malas; paralelamente, el directamente opuesto a la moralidad no es tanto el egoísmo sensible cuanto el racional, esa arrogancia a la que nuestro autor se refería<sup>265</sup>.

Además de la expresión "Selbstliebe", la más frecuente en la pluma de nuestro autor al abordar la cuestión que nos ocupa, Kant emplea otras similares con idéntico sentido e intención.

Así sucede con las numerosas ocasiones en las que Kant invita a prescindir del interés en la determinación de la voluntad: ha de entenderse que en todas ellas es "el interés de su egoísmo" (GMS 68)<sup>266</sup> el ajeno a la esfera moral.

El provecho propio o "Eigennutz" es otra denominación de que se vale Kant para designar lo buscado por nuestro egoísmo y por tanto vitando como materia del querer cuando de lo que se trata es de que nuestras acciones posean valor moral: para Kant, por extendida que se encuentre y presumible que sea su aparición en la determinación de nuestra voluntad<sup>267</sup>, la búsqueda de la conveniencia o provecho propios es por completo incapaz de proporcionar la base de la moralidad, antes bien, "que el hombre *debe cumplir* con su deber de un modo absolutamente desinteresado <...> es algo de lo que el hombre tiene conciencia con máxima claridad" (TP 18)<sup>268</sup>.

Quien sabe buscar eficazmente su ventaja o su bienestar, lejos de penetrar en el ámbito moral, permanece en uno específicamente diferente: el de la prudencia, por Kant definida precisamente como "la habilidad para elegir los medios conducentes al mayor posible bienestar propio" (GMS 49)<sup>269</sup>; así, por ejemplo, el arte de "el conocimiento que reúne todos esos propósitos para el propio provecho duradero" (GMS 49 n.)<sup>270</sup>, o "Privatklugheit" no confiere a quien lo posee o ejerce ni el más mínimo valor moral.

De "Eigenliebe", término intercambiable con el de "Selbstliebe", habla Kant, para rechazarlo, especialmente cuando censura el peculiar amor propio o egoísmo de quienes, aceptando en principio la ley moral, se creen más allá del

<sup>265</sup> Más abajo (cfr. §§67-68) tratamos el problema de si la afección sensible, sobre la base de que de ningún modo es suficiente, y ni siquiera la condición más relevante, para el mal moral, es al menos condición necesaria del mismo, siquiera en la forma de constituir una fuente de afección o de "tentaciones" sin cuyo influjo el hombre no se sentiría nunca movido a transgredir la ley moral. Sea cual sea la respuesta que Kant da, o que puede interpretarse que da, a tal cuestión, es segura la mencionada insuficiencia de los elementos empíricos para explicar lo más relevante del origen del mal moral.

<sup>266</sup> "das Interesse seiner Selbstliebe" (GMS 432).

<sup>267</sup> "der Eigennutz, der Gott dieser Welt" (Rel. 161), escribe entre amarga y melancólicamente.

<sup>268</sup> "Dass <...> der Mensch seine Pflicht ganz uneigennützig *ausüben solle* <...>, dessen ist er sich mit der grössten Klarheit bewusst" (TP 284).

<sup>269</sup> "die Geschicklichkeit in der Wahl der Mittel zu seinem eigenen grössten Wohlsein" (GMS 416).

<sup>270</sup> "seine Absichten zu seinem eigenen dauernden Vorteil zu vereinigen" (GMS 416 Anm.).

deber y pretenden que la tarea moral a ellos adecuada es la ejecución de acciones meritorias, a las que no están obligados: la actitud de esos "voluntarios" morales (cfr. §119), consistente en que "la presuntuosa imaginación de lo *meritorio* <...> expulsa el pensamiento del deber" (KpV 214 n.)<sup>271</sup>, lejos de denotar una especial elevación moral, atestigua una muy probable recaída en la motivación empírica, y por ello la salida de la moralidad de los afectados de esa peculiar forma de amor propio<sup>272</sup>. Asimismo, en los imperativos hipotéticos la capacidad de una acción para satisfacer al menos en parte el amor propio funciona como lo que la hace ser objeto de un mandato, por lo que los imperativos hipotéticos, sean asertóricos o problemáticos, pueden ser considerados como otras tantas reglas, generales o particulares, pero siempre egoístas, del amor propio: "si el motivo afecta a la regla ésta es o bien una regla universal del amor propio (pragmáticamente) o bien una regla de las especiales inclinaciones del mismo (problemáticamente)"<sup>273</sup>.

### 5.3 Amor propio e inmoralidad

§36. En cierto sentido, cabe situar en el egoísmo en el que en último término se apoyan la raíz de la falta de universalidad que de hecho caracteriza a los principios prácticos diferentes de los propiamente morales.

Se puede sostener, en efecto, que la causa de la falta de universalidad radica últimamente en el amor propio, o, lo que es equivalente, que hay una muy estrecha relación entre desinterés en la adopción de un principio práctico y universalizabilidad del mismo: la voluntad eudemónicamente determinada de sujetos distintos tiene objetos distintos precisamente porque el motivo para querer un objeto radica en una injustificada primacía que cada sujeto, en su egoísmo o amor propio, se otorga, o al menos está dispuesto a otorgarse, a sí mismo.

Por ello, cuando la determinación de la voluntad es desinteresada, lo que según Kant tiene lugar sólo cuando el fundamento de esa determinación es la mera forma de la ley, cae el gran obstáculo para el asentimiento de todos los sujetos a cualquier regla que uno de ellos adopte, obstáculo que estriba en el choque del egoísmo de cada uno con el de los demás, o, con otras palabras, en el hecho de que la consecución por parte del sujeto que adopta una regla del objeto por mor de la consecución del cual la adoptó hace imposible que otro u otros sujetos lo consigan, y por tanto imposibilita que adopten esa misma regla.

Semejante relación entre ausencia de amor propio, o desinterés, y

<sup>271</sup> "durch die eigenliebige Einbildung des *Verdienstlichen* den Gedanken an *Pflicht* <...> zu verdrängen" (KpV 155 Anm.).

<sup>272</sup> En palabras de Kant, "Wenn wir irgend etwas Schmeichelhaftes vom *Verdienstlichen* in unsere Handlung bringen können, dann ist die Triebfeder schon mit *Eigenliebe* etwas vermischt, hat also einige Beihilfe von der Seite der *Sinnlichkeit*" (KpV 159).

<sup>273</sup> "Wenn der Bewegungsgrund die Regel afficirt, so ist diese entweder eine Allgemeine Regel der Selbstliebe (pragmatisch) oder eine Regel der besonderen Neigungen derselben (problematisch)" (RfIx. 7020, XIX 228, ca. 1776-78).

universalidad es puesta de manifiesto por Kant con especial claridad en un texto de asunto estético, pero perfectamente aplicable, *mutatis mutandis*, a la cuestión práctica que nos ocupa: "Pues cada cual tiene consciencia de que la satisfacción en lo bello se da en él sin interés alguno, y ello no puede juzgarlo nada más que diciendo que debe encerrar la base de la satisfacción para cualquier otro, pues no fundándose ésta en una inclinación cualquiera del sujeto (ni en cualquier otro interés reflexionado), y sintiéndose, en cambio el que juzga, completamente libre, con relación a la satisfacción que dedica al objeto, no puede encontrar, como base de la satisfacción, condiciones privadas algunas de las cuales sólo su sujeto dependa, debiendo, por lo tanto, considerarla como fundada en aquello que puede presuponer también en cualquier otro. Consiguientemente, ha de creer que tiene motivo para exigir a cada uno una satisfacción semejante" (KU 110)<sup>274</sup>.

En otro texto, esta vez con un sentido y en un contexto directamente prácticos, Kant sostiene, de manera similar, que lo que rompe la universalidad es dar tal primacía a la libertad propia que no se somete su uso a la condición de que sea compatible con el de su propia libertad por parte de cada sujeto: "el hombre es un animal, el cual cuando vive entre los de su especie necesita un señor; pues ciertamente abusa de su libertad con respecto a sus semejantes <...> Precisa por tanto de un señor que quebrante su propia voluntad y le obligue a obedecer a una voluntad universalmente válida, de modo que cada cual pueda ser libre" (Idee 12)<sup>275</sup>.

Profundizando un poco más en el estudio de cómo el amor propio en la determinación de la voluntad es lo más directamente opuesto a la universalidad de los principios que expresan esa determinación, cabe observar que el modo más habitual<sup>276</sup> de transgredir la ley es no tanto impugnar frontalmente la validez de ésta, diciendo que u obrando como si ésta no fuese nunca válida, cuanto quebrar la universalidad de la ley, reputándola válida, pero no siempre, y ello en la forma de otorgarse a sí mismo alguna prerrogativa o ventaja que no se concede a los demás sujetos, considerándose a sí mismo exonerado aquí y ahora del cumplimiento de la ley mientras que los demás agentes (incluso yo mismo en otras circunstancias, quizá en todas menos ésta) siguen sometidos a ella (cfr. GMS 424).

<sup>274</sup> "Den das, wovon jemand sich bewusst ist, dass das Wohlgefallen an demselben bei ihm selbst ohne alles Interesse sei, das kann derselbe nicht anders als so beurteilen, dass es einen Grund des Wohlgefallens für jedermann enthalten müsse. Denn da es sich nicht auf irgend eine Neigung des Subjekts (noch auf irgend ein anderes überlegtes Interesse) gründet, sondern da der Urteilende sich in Ansehung des Wohlgefallens, welches er dem Gegenstande widmet, völlig frei fühlt: so kann er keine Privatbedingungen als Gründe des Wohlgefallens auffinden, an die sich sein Subjekt allein hänge, und muss es daher als in demjenigen begründet ansehen, was er auch bei jedem andern voraussetzen kann; folglich muss er glauben Grund zu haben, jedermann ein ähnliches Wohlgefallen zuzumuten" (KU 211).

<sup>275</sup> "der Mensch ist ein Tier, das, wenn es unter andern seiner Gattung lebt, einen Herrn nötig hat. Denn er missbraucht gewiss seine Freiheit in Ansehung anderer seinesgleichen <...> Er bedarf also einen Herrn, der ihm den eigenen Willen breche, und ihn nötige, einem allgemein-gültigen Willen, dabei jeder frei sein kann, zu gehorchen" (Idee 23).

<sup>276</sup> En opinión de Kant, quizá incluso el único posible (cfr. §68).

Así, adopta máximas inuniversalizables el sujeto cuya voluntad es determinada por la manifestación del egoísmo consistente en hacer una excepción en provecho propio, en colocarse a sí mismo en el centro en torno al cual gira la ley haciendo condición última de la validez efectiva y concreta de la misma la capacidad de lo por ella imperado para satisfacer o al menos no colisionar con mis inclinaciones<sup>277</sup>.

De esta manera, mientras que el egoísmo como solipsismo práctico es lo contrario de la universalidad como altruismo<sup>278</sup>, tenemos que sólo la abnegación ("Selbstverleugnung" cfr. GMS 407), el prescindir o al menos el no otorgar primacía a sí mismo, abre la dimensión de la universalidad.

En efecto, por lo mismo que la razón de que sea preciso prescindir en la determinación de la voluntad de cualquier objeto material de ésta es que en el caso de que se aceptase semejante objeto se estaría dando entrada y otorgando el cometido decisivo en esa determinación a los deseos empíricos del sujeto, arruinando así la universalidad posible de los principios prácticos en cuestión, sucederá, a la inversa, que al prescindir del amor propio como forma o raíz común de la determinación del sujeto por sí mismo desaparece de ésta toda materia, y es ya posible que la forma de la ley como tal, y sólo ella, desempeñe la función de fundamento de la mencionada determinación.

Vemos, así, que sólo una ley formal puede funcionar como ley moral, porque sólo una ley formal prescinde de todo aquello que restringe la validez del principio práctico que expresa a casos particulares: la referencia a los deseos del sujeto destinatario de la ley en cuestión, a su amor propio o egoísmo, en definitiva.

De esta manera, llegamos a la universalidad por exclusión de lo que haría a la voluntad dejar de tener valor moral, a saber, determinarse por, moverse en pos de la índole propia o peculiar de cualquier objeto que una ley concreta no podría dejar de señalar. Partiendo de la necesidad de excluir del fundamento de la determinación de la voluntad todo cuanto satisfaga los deseos del sujeto pasamos a la de excluir del mismo todo posible objeto o materia de la ley, y llegamos a que la voluntad posee valor moral sólo cuando lo que la determina es la forma de la ley, lo común a toda ley en cuanto tal, propio de todas y exclusivo de ninguna en concreto: la condición de universal que a toda ley caracteriza.

Así, después de haber llegado por análisis de la noción de buena voluntad, es decir, de voluntad poseedora de valor moral, a que sólo lo es la que obra desinteresadamente, esto es, no en pos de agrado alguno que le produzca o recompensa que le prometa el cumplimiento de la ley, sino por mero respeto por ella, Kant pasa a proporcionar la fórmula de esa ley por respeto a la cual hay que obrar, tarea que resuelve partiendo de la misma base y ateniéndose a las mismas

<sup>277</sup> Tal es probablemente el sentido de la observación de Kant según la cual el hombre "ob er gleich als vernünftiges Geschöpf ein Gesetz wünscht, welches der Freiheit aller Schranken setze: so verleitet ihn doch seine selbstsüchtige tierische Neigung, wo er darf, sich selbst auszunehmen" (Idee 23).

<sup>278</sup> "Der, welchem es gleichgültig ist, wie es anderen ergehen mag, wenn es ihm selbst nur wohl geht, ist ein selbstsüchtiger (solipsista)" (MdS 450), escribe Kant.



condiciones que estableció en su estudio de la tarea anterior, la de establecer los requisitos e implicaciones del valor moral: dado que el cumplimiento de una ley cualquiera concreta no tendría valor moral si estuviese motivado por algo peculiar a esa ley, la ley sólo el respeto a la cual como motor de nuestros actos les comunica valor moral no será ninguna ley cualquiera, esto es, no contendrá ni mencionará como fundamento de determinación de la voluntad materia u objeto alguno, sino que todo su contenido será su forma de ley, su índole de ser una regla universal. En palabras de Kant: "como he sustraído la voluntad a todos los afanes que pudieran apartarla del cumplimiento de una ley, no queda nada más que la universal legalidad de las acciones en general —que debe ser el único principio de la voluntad" (GMS 32)<sup>279</sup>.

En consecuencia, la ley moral, en tanto que necesariamente ha de tratarse de una ley formal, no sólo prescinde de todo móvil propuesto por el amor propio —"como ley que es, estamos sometidos a ella <a la ley moral> sin tener que interrogar al egoísmo" (GMS 31 n.) escribe Kant<sup>280</sup>— sino que incluso hace quebranto al egoísmo: me imbuye respeto, y "es respeto la representación de un valor que menoscaba el amor que me tengo a mí mismo" (GMS 31 n.)<sup>281</sup>.

Ello, por cierto, no puede extrañarnos, máxime si tenemos en cuenta que, en cierto sentido, el egoísmo o amor propio se encuentra en la raíz misma de toda oposición a la ley moral, hasta el punto de que en él puede verse el mal radical. Tal apreciación encuentra apoyo en textos de nuestro autor como el siguiente, en el que Kant sitúa el origen de todo mal moral en la asunción por parte de nuestro amor propio de los resortes sensibles: "Pero él <el hombre> depende también <además de reconocer la validez de la ley moral>, por disposición natural suya igualmente inocente, de motivos impulsores de la sensibilidad y los admite también en su máxima (según el principio subjetivo del amor a sí mismo)" (Rel. 45)<sup>282</sup>. Esos resortes, en efecto, son en sí mismos inocentes, moralmente neutros por naturales, y se hacen susceptibles de predicados morales sólo cuando el sujeto los recoge en una máxima o principio práctico: si tal principio es o se remite al del amor propio y en caso de incompatibilidad con la ley moral se subordina ésta a aquél, nos encontramos ante la esencia del mal moral o, si se prefiere, ante la raíz de todas sus manifestaciones. Ese es seguramente el sentido en el que nuestro autor afirma del amor propio que "aceptado como principio de todas nuestras máximas, es

---

<sup>279</sup> "Da ich den Willen aller Antriebe beraubt habe, die ich ihm aus der Befolgung irgend eines Gesetzes entspringen könnten, so bleibt nichts als die allgemeine Gesetzmässigkeit der Handlungen überhaupt übrig, welche allein dem Willen zum Prinzip dienen soll" (GMS 402).

<sup>280</sup> "Als Gesetz sind wir ihm unterworfen, ohne die Selbstliebe zu befragen" (GMS 401 Anm.).

<sup>281</sup> "Eigentlich ist Achtung die Vorstellung von einem Werte, der meiner Selbstliebe Abbruch tut" (GMS 401 Anm.).

<sup>282</sup> "Er hängt aber doch auch, vermöge seiner gleichfalls schuldlosen Naturanlage, an den Triebfedern der Sinnlichkeit, und nimmt sie (nach dem subjektiven Prinzip der Selbstliebe) auch in seine Maxime auf" (Rel. 36).

precisamente la fuente de todo mal" (Rel. 55)<sup>283</sup>.

Si el amor propio es la fuente de todo mal moral, sucederá, a la inversa, que eliminado o superado el egoísmo, nada habrá que objetar desde un punto de vista moral a cualquier instancia práctica: el desinterés en la determinación de la voluntad es garantía de su moralidad (cfr. §68).

Ello se puede apreciar, por ejemplo, en cómo los fines, al igual que cualquier otra instancia práctica, tan pronto como no vienen propuestos por esta o aquella modalidad del egoísmo se tornan plenamente aceptables para la moralidad, incluso exigibles por o desde ella. En ocasiones Kant afirma que hay que dejar fuera de la moral cualquier tipo de fin<sup>284</sup>, pero es preciso entender que ahí y en otros textos similares está usando los términos de un modo que da por supuesto que no hay más fines que los materiales, esto es, que los subjetivos (cfr. GMS 428) o del amor propio. En cambio, cuando se expresa de modo más detenido y diferenciado, nuestro autor observa que son sólo los fines interesados en el sentido de egoístas los que no tienen cabida en la esfera moral: "No puede haber una voluntad completamente desprovista de fines <...> Pero no todo fin es moral (no lo es, por ejemplo, el de nuestra propia felicidad), sino que un fin de esa índole ha de ser desinteresado" (TP 12)<sup>285</sup>.

Incluso la felicidad, cifra de la motivación empírica y de la heteronomía, es aceptable como materia del querer cuando su volición es desligada del egoísmo y viene propuesta por la ley moral. Con otros términos, según acabamos de ver (cfr. TP 279-280 n.), la inasimilable moralmente es la volición de la felicidad propia como tal, con lo que se está dejando entrever cómo la felicidad, cuando su persecución no es interesada o egoísta, esto es, por lo pronto, cuando se trata no de la felicidad propia sino de la ajena, o de la felicidad propia pero no querida en tanto que propia, puede tener cabida en la moral.

Kant presenta incluso el fomento de la felicidad ajena como un muy importante elemento de la tabla o código de deberes que ofrece en MdS (cfr. MdS 385)<sup>286</sup>, y reconoce un cierto deber de perseguir también la felicidad propia (cfr. GMS 399)<sup>287</sup>. Asimismo es de señalar que la volición de la felicidad propia como

<sup>283</sup> "als Prinzip aller unserer Maximen angenommen, gerade die Quelle alles Bösen ist" (Rel. 45). Parecidamente, Kant sostiene que el mal moral consiste en que "er <el hombre> die Triebfeder der Selbstliebe und ihre Neigungen zur Bedingung der Befolgung des moralischen Gesetzes macht" (Rel. 36).

<sup>284</sup> Por ejemplo cuando escribe: "... so bedarf sie <la moral> überhaupt gar keines materialen Bestimmungsgrundes der freien Willkür, das ist keines Zwecks <...> sondern sie kann gar wohl und soll, wenn es auf Pflicht ankommt, von allen Zwecken abstrahieren" (Rel. 3-4).

<sup>285</sup> "Ohne allen Zweck kann kein Wille sein <...> Aber nicht jeder Zweck ist moralisch (z.B. nicht der der eigenen Glückseligkeit), sondern dieser muss uneigennützig sein" (TP 279-280 Anm.). En otro texto Kant aclara aún más cómo es su índole de interesados o egoístas la que excluye a los fines que la poseen (que no son necesariamente todos, pues hay fines propuestos a la voluntad por la ley moral que, lejos de ser contrarios a la moral o al menos extra-morales, son deberes) como fundamentos de determinación de la voluntad (cfr. MdS 381-382).

<sup>286</sup> Cfr. también MdS 387-88

elemento del bien sumo es no sólo por entero aceptable en la moral de Kant, sino incluso pieza esencial de la misma, lo cual es hecho posible porque precisamente en tanto que forma parte del bien sumo la volición de la felicidad está restringida a la condición de que exista una proporción entre su posesión y la dignidad de poscerla (cfr. KpV 130)<sup>288</sup>.

## 5.4 Eudemonismo y egoísmo

### 5.4.1 La heteronomía como amor propio

§37. A continuación vamos a intentar mostrar con algún detalle cuál es el camino que conduce desde la heteronomía, esto es, desde la determinación de la voluntad por fundamentos materiales, procedentes del deseo de felicidad, al egoísmo o amor propio considerados como la actitud que un sujeto como el hombre adopta cuando se coloca precisamente a sí mismo, como tal sujeto, en el fundamento o en el centro del ámbito práctico.

Las etapas intermedias de ese camino pueden alinearse, entre otras maneras posibles, en esta secuencia: heteronomía, materia u objeto, deseo o inclinación, placer o agrado, egoísmo.

Veámos más arriba (cfr. §§7-8), en efecto, cómo Kant caracterizaba a la heteronomía haciendo directa referencia al objeto o a la materia del querer como causas de la misma. Ahora observamos más de cerca qué entiende Kant concretamente por objeto o materia de la voluntad: no otra cosa que lo deseado empíricamente. Así, Kant explica por qué la heteronomía no puede proporcionar el principio supremo de la moralidad en estos términos: "En la independencia de toda materia de la ley (a saber, de un objeto deseado) y al mismo tiempo, sin embargo, en la determinación del albedrío por medio de la mera forma legisladora universal, de que una máxima tiene que ser capaz, consiste el principio único de la moralidad" (KpV 54)<sup>289</sup>, y esa independencia es precisamente lo que falta en la heteronomía: el "heteros" u "otro" que la define es ese objeto deseado del que la voluntad depende

<sup>287</sup> Cfr. asimismo KpV 93

<sup>288</sup> O, lo que para Kant es equivalente, porque esa volición no es egoísta: "Eine Willensbestimmung <la que tiene lugar por mor de la felicidad como parte del bien supremo> aber, die sich selbst und ihre Absicht, zu einem solchen ganzen <el bien sumo> zu gehören, auf diese Bedingung einschränkt, ist nicht eigennützig" (TP 280 Anm.).

<sup>289</sup> "In der Unabhängigkeit nämlich von aller Materie des Gesetzes (nämlich einem begehrten Objekte) und zugleich doch Bestimmung der Willkür durch die blosse allgemeine gesetzgebende Form, deren eine Maxime fähig sein muss, besteht das alleinige Prinzip der Sittlichkeit" (KpV 33).

para su determinación.

Muy poco después nuestro autor es aún más explícito al respecto: "por consiguiente, si la materia de la voluntad, que no puede ser otra cosa más que el objeto de un deseo, enlazado con la ley, interviene en la ley práctica como *condición de su posibilidad*, se seguirá de ello heteronomía del albedrío" (KpV 55)<sup>290</sup>. Mostrada así la transición de la materia y el objeto al deseo o apetito, observamos a continuación el tránsito de esta última instancia al placer: "Si el apetito hacia ese objeto precede a la regla práctica <...> el fundamento de determinación del albedrío es entonces la representación de un objeto y aquella relación de la representación con el sujeto, por la cual es determinada la facultad de desear para la realización del objeto. Pero semejante relación con el sujeto se llama el *placer* en la realidad de un objeto. Así, pues, debió ese placer ser presupuesto como condición de la posibilidad de la determinación del albedrío" (KpV 36)<sup>291</sup>. Vemos así cómo es la capacidad del objeto para satisfacer nuestro apetito mediante la producción mediata o inmediata de placer lo que constituye la base de aquella relación del objeto al sujeto por referencia a la cual Kant definía la heteronomía (cfr. GMS 441).

Al mismo resultado conduce referir el objeto a la inclinación —"por el objeto, como efecto de la acción <...> puedo, sí, tener *inclinación* <...> Una acción realizada por deber tiene, empero, que excluir por completo el influjo de la inclinación, y con ésta todo objeto de la voluntad" (GMS 30)<sup>292</sup>—, ésta al apetito<sup>293</sup> y éste último al placer, pues nuestro autor define apetito ("*Begierde*") como "la determinación de la facultad de desear, a la que ese placer tiene que preceder necesariamente como causa" (MdS 15)<sup>294</sup>.

En otras ocasiones Kant pasa directamente del objeto, o de la materia, al placer, sin ese punto intermedio mencionado en los textos anteriores y representado

<sup>290</sup> "Wenn daher die Materie des Wollens, welche nichts anders, als das Objekt einer Begierde sein kann, die mit dem Gesetz verbunden wird, in das praktische Gesetz als *Bedingung der Möglichkeit desselben* hineinkommt, so wird daraus Heteronomie der Willkür" (KpV 33). Y ya páginas antes había escrito, con no menos claridad, que "Alle praktischen Prinzipien, die ein *Objekt* (Materie) des Begehrungsvermögens, als Bestimmungsgrund des Willens voraussetzen, sind insgesamt empirisch und können keine praktischen Gesetze abgeben. Ich verstehe unter der Materie des Begehrungsvermögens einen Gegenstand, dessen Wirklichkeit begahret wird" (KpV 21).

<sup>291</sup> "Wenn die Begierde nach diesem Gegenstand nun vor der praktischen Regel vorhergeht <...> der Bestimmungsgrund der Willkür ist alsdann die Vorstellung eines Objekts, und dasjenige Verhältnis derselben zum Subjekt, wodurch das Begehrungsvermögen zur Wirklichmachung desselben bestimmt wird. Ein solches Verhältnis aber zum Subjekt heisst die *Lust* an der Wirklichkeit eines Gegenstandes. Also müsste diese als Bedingung der Möglichkeit der Bestimmung der Willkür vorausgesetzt werden" (KpV 21).

<sup>292</sup> "Zum Objekte als Wirkung meiner <...> Handlung kann ich zwar Neigung haben <...> Nun soll eine Handlung aus Pflicht den Einfluss der Neigung und mit ihr jeden Gegenstand des Willens ganz absondern" (GMS 400). Cfr. también GMS 444

<sup>293</sup> Kant define "Neigung" como "habituelle Begierde" (MdS 212).

<sup>294</sup> "die Bestimmung des Begehrungsvermögens, vor welcher diese Lust, als Ursache, notwendig vorhergehen muss" (MdS 212).

por el deseo, el apetito o la inclinación. Así, muy sintéticamente, habla de "la materia de su facultad de desear, es decir, algo que se refiere a un sentimiento subjetivo de placer o dolor que se halla a la base" (KpV 42)<sup>295</sup> o, con claridad meridiana, recapitulando el núcleo de su formalismo moral, explica: "La materia de un principio práctico es el objeto de la voluntad. Ese objeto es o no el fundamento de determinación de esta última. Si fuese el fundamento de determinación de la misma, estaría la regla de la voluntad sometida a una condición empírica (la relación de la representación determinante con el sentimiento de placer o dolor) y, por consiguiente, no sería una ley práctica" (KpV 45)<sup>296</sup>.

La noción de placer, en la que acabamos de ver confluir la de materia u objeto del querer como fundamento de determinación de la voluntad, remite a su vez a la de egoísmo o amor propio, concretado o expresado éste en el deseo de la propia felicidad: "Así, pues, todos los principios materiales que ponen el fundamento de determinación del albedrío en el placer o dolor que se ha de sentir por la realidad de algún objeto, son completamente de *una misma clase*, en tanto en cuanto ellos todos pertenecen al principio del amor a sí mismo o de la propia felicidad" (KpV 38)<sup>297</sup>. En esa remisión reside a nuestro juicio la principal de las razones que llevan a Kant a rechazar la heteronomía, esto es, la determinación de la voluntad por mor del placer que produce o promete un objeto: en efecto, el que hemos tratado de exponer es un argumento precisa y específicamente moral, concerniente al punto de partida mismo de la reflexión filosófico-moral kantiana, a saber, el descubrimiento por parte de la conciencia moral vulgar de que sólo la pureza o desinterés en la motivación comunica a la voluntad esa peculiarísima y a cualquier otra irreductible propiedad que llamamos mérito o valor moral.

---

<sup>295</sup> "...die Materie seines Begehrungsvermögens, d.i. etwas, was sich auf ein subjektiv zum Grunde liegendes Gefühl der Lust oder Unlust bezieht" (KpV 25).

<sup>296</sup> "Die Materie eines praktischen Prinzips ist der Gegenstand des Willens. Dieser ist entweder der Bestimmungsgrund des letzteren, oder nicht. Ist er der Bestimmungsgrund desselben, so würde die Regel des Willens einer empirischen Bedingung (dem Verhältnisse der bestimmenden Vorstellung zum Gefühle der Lust oder Unlust) unterworfen, folglich kein praktisches Gesetz sein" (KpV 27). En la misma línea, señalando dónde reside la novedad que atribuye a su propia filosofía moral, Kant escribe que la causa de todos los extravíos de los filósofos en su búsqueda del principio supremo de la moralidad radica en que "sie suchten einen Gegenstand des Willens auf, um ihn zur Materie und dem Grunde eines Gesetzes zu machen, (welches alsdann nicht unmittelbar, sondern vermittelt jenes an das Gefühl der Lust oder Unlust gebrachten Gegenstandes, der Bestimmungsgrund des Willens sein sollte), anstatt dass sie zuerst nach einem Gesetze hätten forschen sollen, das a priori und unmittelbar den Willen, und diesem gemäss allererst den Gegenstand bestimmte" (KpV 64).

<sup>297</sup> "Also sind alle materialen Prinzipien, die den Bestimmungsgrund der Willkür in der, aus irgend eines Gegenstandes Wirklichkeit zu empfindenden, Lust oder Unlust setzen, so fern gänzlich von *einerlei* Art, dass sie insgesamt zum Prinzip der Selbstliebe, oder eigenen Glückseligkeit gehören" (KpV 22).

#### 5.4.2 Heteronomía y sujeto

§38. Vamos ahora a estudiar cómo y por qué la necesidad de prescindir del objeto equivale o remite a la de prescindir del sujeto como último reducto o primer responsable, por así decir, de la heteronomía de la voluntad. Ello complementa nuestra consideración del egoísmo o amor propio como cifra de la heteronomía.

En realidad, todo objeto, también el que pretende hacer de fundamento de determinación de la voluntad, se constituye como tal objeto sólo por referencia al sujeto ante —"ob—" el cual está. Así, la razón de que en la moral kantiana haya que prescindir del objeto es que hay que prescindir del sujeto: determinarse por el objeto de la voluntad, moverse en pos de él es extra-moral en tanto en cuanto significa la determinación del sujeto por sí mismo o su movimiento hacia sí mismo. Con otras palabras, lo que descalifica moralmente a la volición del objeto es quererlo para mí, es su modo de entrar en relación con el sujeto —ese "Verhältnis" (cfr. GMS 441)— no mediado o propuesto por la ley moral, y no nada "malo" que hubiese en el objeto mismo, pues sólo la intervención de la voluntad, y en modo alguno los objetos considerados al margen de ésta, hace posible la recepción de predicados morales.

Resulta claro, así, que el prescindir del objeto del deseo, del placer, de lo empírico, etc. es equivalente a y encuentra su razón de ser en el prescindir o liberarse del sujeto, ya que por un lado éste se constituye como tal sujeto empírico precisamente como "contrapolo" de esos objetos apetecidos, y por otro esos objetos apetecidos sólo son tales por referencia al sujeto que los apetece o desca. En general, cabe decir con Kant que "el concepto de la felicidad <...> es el título general de los fundamentos de determinación subjetivos" (KpV 43)<sup>298</sup>, y ya sabemos que la felicidad es la suma de todos los objetos de deseo.

También la instancia que hace a los objetos deseados serlo, el placer que producen o prometen, puede y debe ser remitida al sujeto. No en vano Kant define el placer como "*la representación de la coincidencia del objeto o de la acción con las condiciones subjetivas de la vida*, esto es, con la facultad de *la causalidad de una representación en consideración de la realidad de su objeto* (o de la determinación de las fuerzas del sujeto para la acción de producirlo)" (KpV 19 n.)<sup>299</sup>.

Es especialmente la consideración, implícita en el último texto citado, de

<sup>298</sup> "Der Begriff der Glückseligkeit ist <...> doch nur der allgemeine Titel der subjektiven Bestimmungsgründe" (KpV 25).

<sup>299</sup> "*die Vorstellung der Übereinstimmung des Gegenstandes oder der Handlung mit den subjektiven Bedingungen des Lebens, d.i. mit dem Vermögen der Kausalität einer Vorstellung in Ansehung der Wirklichkeit ihres Objekts* (oder der Bestimmung der Kräfte des Subjekts zur Handlung es hervorzubringen)" (KpV 9 Anm.). En otro lugar se define el placer como "*das Bewusstsein der Kausalität einer Vorstellung in Absicht auf den Zustand des Subjekts, es in demselben zu erhalten*" (KU 220), y el sentimiento de placer o displacer, de igual modo, como "*die Empfänglichkeit des Subjekts, durch gewisse Vorstellungen zur Erhaltung oder Abwehrung des Zustandes dieser Vorstellungen bestimmt zu werden*" (Anthropologie I 53).

que el placer, o su contrario, es un cierto sentimiento lo que nos ayuda a comprender cómo el hacer del objeto del deseo, que no es otro que lo placentero, fundamento de determinación de la voluntad equivale a otorgar al sujeto un cometido que no le corresponde, el central o fundamental, en el orden práctico, y que, en consecuencia, al estudiar la heteronomía hemos de desplazar el foco de nuestra atención de la noción de objeto hacia la de sujeto.

En efecto, el de placer, como todo sentimiento, hace que sea precisamente el sujeto que lo experimenta la instancia que pasa a primer plano, eclipsando, por así decir, al objeto que lo produce. Ya en KpV encontramos una muy clara formulación de esta doctrina de nuestro autor: "El placer derivado de la representación de la existencia de una cosa, en cuanto deba ser un fundamento de determinación del deseo de esta cosa, se funda en la *receptibilidad* del sujeto, porque *depende* de la existencia de un objeto; por consiguiente, ese placer pertenece al sentido (sentimiento), y no al entendimiento, el cual expresa una relación de la representación con *un objeto*, según conceptos, pero no con el sujeto según sentimientos" (KpV 37)<sup>300</sup>.

Pero es sobre todo en KU donde esa doctrina se encuentra más precisa y detalladamente expuesta: para Kant, "que un juicio sobre un objeto, en el cual éste es por sí mismo declarado agradable, expresa un interés hacia el mismo, se colige claramente del deseo que aquel juicio, mediante la sensación, excita hacia objetos semejantes; la satisfacción, por lo tanto, presupone, no el mero juicio sobre aquél, sino la relación de su existencia con mi estado, en cuanto éste es afectado por semejante objeto. De aquí que se diga de lo agradable, no sólo que *place*, sino que *deleita*. No es un mero aplauso lo que le dedico, sino que por él se despierta una inclinación; y a lo que es agradable en modo vivísimo está tan lejos de pertenecer un juicio sobre la cualidad del objeto, que aquellos que buscan como fin sólo el goce <...> se dispensan gustosos de todo juicio" (KU 105)<sup>301</sup>.

Más arriba (cfr. §21) vimos cómo la falta de universalidad que afecta a los principios prácticos tomados del deseo de felicidad equivale a la falta de objetividad o de identidad en el objeto que esos principios presentan a la voluntad como

<sup>300</sup> "Die Lust aus der Vorstellung der Existenz einer Sache, so fern sie ein Bestimmungsgrund des Begehrens dieser Sache sein soll, gründet sich auf die *Empfänglichkeit* des Subjekts, weil sie von dem Dasein eines Gegenstandes *abhängt*; mithin gehört sie dem Sinne (Gefühl) und nicht dem Verstande an, der eine Beziehung der Vorstellung auf ein *Objekt*, nach Begriffen, aber nicht auf das Subjekt, nach Gefühlen, ausdrückt" (KpV 22).

<sup>301</sup> "Dass nun mein Urteil über einen Gegenstand, wodurch ich ihn für angenehm erkläre, ein Interesse an demselben ausdrücke, ist daraus schon klar, dass es durch Empfindung eine Begierde nach dergleichen Gegenständen rege macht, mithin das Wohlgefallen nicht das blosse Urteil über ihn, sondern die Beziehung seiner Existenz auf meinen Zustand, sofern er durch ein solches Objekt affiziert wird, voraussetzt. Daher man von dem Angenehmen nicht bloss sagt, es *gefällt*, sondern es *vergnügt*. Es ist nicht ein blosser Beifall, den ich ihm widme, sondern Neigung wird dadurch erzeugt, und zu dem, was auf die lebhafteste Art angenehm ist, gehört sogar kein Urteil über die Beschaffenheit des Objektes, dass diejenigen, welche immer nur auf das Geniessen ausgehen <...> sich gerne alles Urtheilens überheben" (KU 206-207). En la misma línea, nuestro autor escribe que en la sensación de lo placentero, que no es cognoscitiva sino meramente sentimental —y para Kant el sentimiento es "das, was jederzeit bloss subjektiv bleiben muss" (KU 206)— la representación "wird lediglich auf das Subjekt bezogen" (KU 206).

materia de su querer. Ahora podemos completar esa observación sosteniendo que el hecho de que voluntades distintas tengan objetos distintos cuando son determinadas eudemónicamente se debe a que se trata de voluntades de sujetos distintos: cada uno de esos sujetos quiere una cosa, que a menudo es la misma que quieren otros, pero sólo en el sentido de que cada uno quiere para sí la posesión de ella, luego por el mero hecho de quererla está tendiendo a hacer imposible que la alcance cualquier otro sujeto, luego imposibilitando también que cualquier otro sujeto acepte el principio práctico a tenor del cual la está queriendo, esto es, privando de universal aceptación a ese principio por el mero hecho de aceptarlo o adoptarlo él mismo<sup>302</sup>.

En efecto, lo que hace a los fines materiales rechazables como fundamentos de determinación de la voluntad es que "sólo su relación con una facultad de desear del sujeto, especialmente constituida, les da el valor" (GMS 63)<sup>303</sup>, y en virtud de esa especial índole de la facultad desiderativa de cada sujeto, a la que todo principio material en cuanto tal ha de apelar, resulta de hecho imposible que en la mencionada relación de los fines materiales al sujeto pueda apoyarse algún principio universal<sup>304</sup>. Observamos, así pues, cómo dar entrada a lo subjetivo equivale de hecho a abandonar la universalidad, y que por ello la exigencia kantiana de rechazar toda materia del querer que pretenda determinar a la voluntad antes que la ley moral equivale a la de rechazar todo lo subjetivo de los principios prácticos, incluidos los pretendidamente morales pero en realidad, precisamente por contener elementos subjetivos, heterónomos, conservando sólo la forma de la ley en su calidad de objetiva o, lo que es equivalente, universal.

El siguiente texto recapitula gran parte de lo que hemos venido diciendo acerca de la necesidad de prescindir del sujeto como término de referencia de los principios prácticos para que éstos puedan poseer la universalidad, la necesidad y, sobre todo, la peculiar coloración moral que los facultan para recibir el predicado de morales: "Pues como el impulso que ha de ejercer sobre la voluntad del sujeto la representación de un objeto, posible por nuestras fuerzas, según la constitución natural del sujeto, pertenece a la naturaleza de éste, ya sea de la sensibilidad—inclinación o gusto—, o del entendimiento y la razón, las cuales se ejercitan con satisfacción en un objeto, según la peculiar disposición de su naturaleza, resulta que quien propiamente daría la ley sería la naturaleza, y esa ley, como tal, no solamente tiene que ser conocida y demostrada por la experiencia y, por tanto, en sí misma contingente e impropia por ello para regla práctica apodíctica, como debe serlo la ley moral, sino que es siempre *mera heteronomía* de la voluntad; la voluntad no se da a sí misma la ley, sino que es un impulso extraño el que le da la ley por medio de

<sup>302</sup> En palabras de Kant, los "materiale Zwecke" son siempre "subjektive Zwecke" (cfr. GMS 428), y a ello se debe que la materia del querer sea inapta para extraer de su volición principios prácticos universales.

<sup>303</sup> "nur bloss ihr Verhältnis auf ein besonders geartetes Begehungsvermögen des Subjekts gibt ihnen den Wert" (GMS 427).

<sup>304</sup> En otra obra nuestro autor se expresa aún con más claridad al respecto: "... weil die Vernunft im Praktischen es mit dem Subjekte zu tun hat, nämlich dem Begehungsvermögen, nach dessen besonderer Beschaffenheit sich die Regel vielfältig richten kann" (KpV 20).



una naturaleza del sujeto, acorde con la receptividad del mismo" (GMS 83)<sup>305</sup>. Vemos aquí cómo Kant señala que el impulso externo, en la aceptación del cual como fundamento de determinación de la voluntad es en lo que consiste la heteronomía, produce ésta sólo en tanto en cuanto incide sobre la naturaleza del sujeto, y que es por tanto la determinación de la voluntad por mor de algo que el sujeto acepta y quiere para sí en virtud del efecto que ese algo ejerce sobre él —efecto que estriba en definitiva en la producción de placer— el origen último de dicha heteronomía. Queda así completo o cerrado el paso del objeto a la naturaleza del sujeto y mostrado cómo es más bien el sujeto que el objeto la instancia últimamente responsable de la heteronomía.

Ello no puede dejar de resultar un tanto extraño, pues significa que el sujeto es al cabo otro, "heteros", para o respecto de sí mismo, y que la tarea que la ley moral le propone y aun le exige es la de prescindir de sí mismo, autosuperarse, eliminar la aliedad o alienación que le afecta en virtud de su propia naturaleza. Por lo tanto, la consecución de autonomía por parte de semejante sujeto ha de tomar, al menos en un primer momento, la forma de una cierta autoliberación, la cual sin embargo no puede dejar de resultar muy problemática, pues se trata de la superación de la heteronomía por parte de la misma instancia, el sujeto, que es aquella que no sólo está afectada por la heteronomía, sino que incluso la produce. Esa tarea, en la realización de la cual el sujeto ha de separarse de o superarse a sí mismo, consistente en lo que un comentarista denomina "salir del sujeto más allá de sí mismo"<sup>306</sup>, habrá de revestir la forma de una abnegación o "Selbstverleugnung" (GMS 407) que el sujeto mismo ha de operar para poder al cabo reunirse consigo mismo y gozar de autonomía.

Ese "Selbst", ese "yo" o "sí mismo" que para serlo ha de negarse, cuya autoafirmación pasa por su ab-negación o autonegación ("Selbst-verleugnung"), ha de poseer forzosamente una índole muy peculiar, en sí misma escindida, afectada o herida de aliedad, con su "yo" auténtico o propiamente dicho manchado o, por así decir, maclado de lo que no es él, o, quizá mejor, situado fuera de sí y accesible sólo tras un esfuerzo de recuperación en el ejercicio del cual el sujeto ha de negar gran parte de lo que en su estado presente le es propio.

En lo que sigue vamos a considerar un poco más de cerca cómo la superación del sujeto por parte de sí mismo pasa por la del amor propio, "Selbstliebe", o egoísmo que irremediabilmente, al parecer, le afecta y en el que en

<sup>305</sup> "Denn weil der Antrieb, den die Vorstellung eines durch unsere Kräfte möglichen Objekts nach der Naturbeschaffenheit des Subjekts auf seinen Willen ausüben soll, zur Natur des Subjekts gehört, es sei der Sinnlichkeit (der Neigung und des Geschmacks) oder des Verstandes und der Vernunft, die nach der besonderer Einrichtung ihrer Natur an einem Objekte sich mit Wohlgefallen üben, so gäbe eigentlich die Natur das Gesetz, welches als ein solches nicht allein durch Erfahrung erkannt und bewiesen werden muss, mithin an sich zufällig ist und zur apodiktischen praktischen Regel, dergleichen die moralische sein muss, dadurch untauglich wird, sondern es ist immer nur Heteronomie des Willens, der Wille gibt sich nicht selbst, sondern ein fremder Antrieb gibt ihm vermittelt einer auf die Empfänglichkeit desselben gestimmten Natur des Subjekts das Gesetz" (GMS 444).

<sup>306</sup> "Hinausgehen des Subjekts über sich selbst" (ZWINGELBERG, H., *Kants Ethik und das Problem der Einheit von Freiheit und Gesetz*, Bouvier, Bonn, 1969, p. 108).

nuestra opinión cabe situar el núcleo o la razón de ser últimos de la heteronomía.

### 5.5 Autonomía como abnegación

§39. La interpretación de la heteronomía de la voluntad como reducible al amor propio que hemos venido defendiendo permite la afirmación de que aquello de lo que en último término se ha de prescindir para que haya autonomía, y por ende moralidad, en la determinación de la voluntad no es otra cosa que lo que Kant denomina en cierta ocasión, con ironía, "el querido yo": "Voy a admitir, por amor a los hombres, que la mayor parte de nuestras acciones son conformes al deber; pero si se miran de cerca los pensamientos y los esfuerzos, se tropieza por doquiera con el amado yo, que de continuo se destaca, sobre el cual se fundan los propósitos, y no sobre el estrecho mandamiento del deber, que muchas veces exigiría la renuncia y el sacrificio" (GMS 38-39)<sup>307</sup>. Este texto nos indica cuál es la operación de la voluntad por la que ésta supera o se libera a sí misma de la heteronomía: dado que la raíz de esta última reside en ese querido yo, se accederá a la autonomía negándolo, operando una peculiar auto-negación o ab-negación, para referirse a la cual nuestro autor emplea el término "Selbstverleugnung" (GMS 407).

De "Selbstverleugnung" habla Kant también en otros lugares, en contextos y con intención muy semejante a los del texto de GMS que acabamos de aducir. Así, equipara la conciencia que le es dado al hombre poseer de su pureza moral a la de la "abnegación con respecto a muchos motivos contrapuestos a la idea del deber" (TP 19)<sup>308</sup>, o escribe: "aquella ley <la moral> aparece en una forma, si bien sumamente digna de respeto, no empero tan agradable como si perteneciese al elemento a que el hombre está naturalmente acostumbrado, sino que le obliga a abandonar ese elemento, a menudo no sin abnegación" (KpV 217)<sup>309</sup>. Una noción emparentada es la de sacrificio ("Aufopferung"), empleada por nuestro autor del modo siguiente: "como esa fuerza <la de la ley moral sobre nosotros> no se da propiamente a conocer estéticamente más que por medio de sacrificios" (KU

<sup>307</sup> "Ich will aus Menschenliebe einräumen, dass noch die meisten unserer Handlungen pflichtmässig seien; sieht man aber ihr Dichten und Trachten näher an, so stösst man allenthalben auf das liebe Selbst, was immer hervorsteht, worauf und nicht auf das strenge Gebot der Pflicht, welches mehrmals Selbstverleugnung erfordern würde, sich ihre Absicht stützt" (GMS 407).

<sup>308</sup> "Selbstverleugnung in Ansehung vieler der Idee der Pflicht entgegenstehenden <Motive>" (TP 285).

<sup>309</sup> "jenes Gesetz in einer zwar höchst achtungswürdigen, aber nicht so gefälligen Gestalt erscheint, als ob es zu dem Elemente gehöre, daran er natürlicher Weise gewohnt ist, sondern wie es ihn nötigt, dieses oft, nicht ohne Selbstverleugnung, zu verlassen" (KpV 157-158).

174)<sup>310</sup>.

En ese sacrificio o negación del "yo" o "sí mismo" podemos ver lo que un comentarista denomina "abstracción práctica"<sup>311</sup>, con un término que también Kant utiliza en alguna ocasión para referirse a la condición de la universalidad de un principio práctico, posible sólo "si prescindimos de las diferencias personales de los seres racionales y asimismo de todo contenido de sus fines privados" (GMS 69)<sup>312</sup>, o a la de la bondad moral de la voluntad: "Pero como en la idea de una voluntad absolutamente buena, sin condición limitativa —de alcanzar este o aquel fin—, hay que hacer abstracción enteramente de todo fin *a realizar* —como aquel que a cada voluntad la haría sólo relativamente buena..." (GMS 74)<sup>313</sup>.

Tal abstracción es separación de la voluntad de todo fundamento de determinación propuesto por el amor propio del sujeto, y condición del acercamiento de la voluntad a su determinación por fundamentos racionales puros, y expresa así la salida de la heteronomía y el primer paso hacia la autonomía. No puede dejar de resultar sorprendente que la autonegación del sujeto, la abstracción de lo que puede satisfacer sus deseos e intereses, sea condición o incluso ya manifestación de su capacidad de darse leyes propias. A ello se añade que esa negación del "yo" ha de ejecutarla el mismo "yo", que se trata de una "Selbstverleugnung" en el sentido literal del término. ¿Puede tener sentido que sólo sean propias las leyes que surgen de la negación del "sí mismo" del sujeto? ¿Es concebible que la afirmación del "yo" pase por su negación? ¿Cómo puede negarse a sí mismo ese "Selbst" sin al hacerlo estar afirmándose de nuevo? ¿Será de algún modo distinto el "yo" o aquello del "yo" que niega del negado, o éste del que surge de su propia negación?

Por el momento puede resultar de interés insistir en que la abnegación o abstracción práctica por medio de la cual se supera el amor propio y se accede a la autonomía toma la forma de una cierta liberación de sí mismo, dando a ese "de" un sentido más bien separativo que posesivo: el sí mismo es más bien aquello de lo que hay que liberarse que aquello que hay que liberar. En efecto, la libertad como autonomía de la que habla Kant es la libertad que tiene el que obra por deber, desinteresadamente, esto es, en cierto sentido, prescindiendo de o libre de sí.

Ahora bien, la complejidad de la cuestión que nos ocupa se pone de manifiesto si consideramos que además de y a la vez que en ese prescindir de sí,

<sup>310</sup> "... da diese Macht sich eigentlich nur durch Aufopferung ästhetisch-kennlich macht" (KU 271).

<sup>311</sup> "praktische Abstraktion" (ZWINGELBERG, H., *Kants Ethik und das Problem der Einheit von Freiheit und Gesetz*, Bouvier, Bonn, 1969, p. 68).

<sup>312</sup> "wenn man von dem persönlichen Unterschiede vernünftiger Wesen, imgleichen allem Inhalte ihrer Privatzwecke abstrahiert" (GMS 433).

<sup>313</sup> "Da aber in der Idee eines ohne einschränkende Bedingung (der Erreichung dieses oder jenes Zwecks) schlechterdings guten Willens durchaus von allem zu bewirkenden Zwecke abstrahiert werden muss (als der jeden Willen nur relativ gut machen würde)..." (GMS 437).

superarse a sí en el que reside la autonomía y que es preciso para que haya moralidad, la autonomía y la moralidad también consisten, por otra parte, en quedarse en sí mismo, en no salir tras o en pos de los objetos, en atenerse sola y exclusivamente a lo que en sí mismo se encuentra. Todo intento de solución de esta tensión, poco menos que paradójica, entre el ser *liber sui* y el *noli foras ire* habrá de pasar asimismo por la de la escisión que afecta al peculiar sujeto moral que es un ser del tipo del hombre: el "yo" del que hay que salir y el "yo" en el que hay que quedarse han de ser diferentes, y sólo éste ha de ser el en última instancia propio del sujeto para que sea posible afirmar que sólo leyes morales, esto es, puramente racionales, son promulgadas por la voluntad cuando no acepta otras que las propias, cuando es autónoma.

Con otras palabras, el yo puro ha de poder liberarse del empírico, y, al hacerlo, en un sentido sucede que el sujeto está prescindiendo de o saliendo de sí y en otro que está adentrándose en o hacia sí mismo y rechazando toda llamada hacia fuera de sí, y ha de ser este segundo sentido el que prevalezca para que se pueda afirmar que sólo las leyes morales expresan la autonomía de la voluntad. Se delinearán de este modo los contornos de dos tipos o dimensiones de libertad: la libertad negativa como superación de la heteronomía y prerequisite para la autonomía y cuyo ejercicio consiste en ese proceso de liberarme del "yo" empírico, por un lado, y la libertad positiva o expresión de la autonomía del sujeto cuando se atiende sólo a su "yo" puro, por otro.

Tan peculiar concepto de libertad de o respecto de sí mismo sólo gracias a la cual el sí mismo deviene libre como autónomo, implícito en el pensamiento de Kant, cuenta con antecedentes en la tradición filosófica escolástica<sup>314</sup>, y es seguramente uno de los puntos en que más clara es la inspiración cristiana no sólo de la ética de Kant sino también, y en un nivel quizá más profundo, del *ethos* o ideal de personalidad que nuestro autor propugna.

Ese es un punto detectado por algunos comentaristas. El ya citado Zwingelberg ve en "la libertad respecto de nosotros mismos"<sup>315</sup> la más típicamente kantiana<sup>316</sup>.

<sup>314</sup> Por ejemplo en san Bernardo, para quien "liberum arbitrium est habitus animi liber sui" (SAN BERNARDO, *De Gratia et libero arbitrio*, c. 1, n. 2, PL 182, 1002, cit. en ZWINGELBERG, *op.cit.*, p. 86).

<sup>315</sup> "die Freiheit von uns selbst" (ZWINGELBERG, *op.cit.*, p. 68). En la misma línea, este autor propone leer el imperativo categórico así: "handle so, dass du in deinem Handeln von dir selbst frei bist" (ZWINGELBERG, *op.cit.*, p. 96).

<sup>316</sup> También F. Kambartel otorga un lugar privilegiado a la libertad de sí cuando interpretando a Kant distingue tres grados de autonomía: la que llama "Freiheit der Natur" o mera capacidad de actuar, de ejecutar actos humanos; la "Freiheit von Herrschaft" que estriba en "die Orientierungen für das eigene Handeln selbst wiederum als eigenes Handeln zu organisieren" y, por último, la "Freiheit von sich selbst", la cual estriba en el acceso a la transubjetividad que logramos cuando superamos o nos liberamos de nuestra "faktische Subjektivität", lo cual toma entre otras la forma concreta de la abstención de ejercer dominio sobre otros sujetos y de tratarlos como meros medios o, más en general, podemos completar nosotros, la de cumplir la ley moral por mor de ella misma (cfr. KAMBARTEL, F., "Autonomie, mit Kant betrachtet" in *Perspektiven der Philosophie* 4 (1978), pp. 119-133, pp. 129-131). Si bien la clasificación de Kambartel no es todo lo clara que sería de desear, por ejemplo en lo que hace a la diferencia entre el primer y el segundo nivel de libertad y a su indistinción entre libertad y autonomía, sí que reviste gran interés su mención de esa libertad de sí mismo

En consecuencia de todo lo anterior es tanto más asombroso que se haya podido ver en la noción kantiana de autonomía la cifra de la más profunda afirmación posible del sujeto tal cual éste es antes o al margen de su determinación por la ley moral, de una especie de autoglorificación del yo o del despliegue de su orgullo o su amor propio. El origen de tal modo de interpretar a Kant o a lo kantiano, que suele extenderse de las formulaciones concretas de su filosofía moral al modelo o ideal personal que a ella subyace, e incluso en ocasiones al talante moral del propio Immanuel Kant, es contemporáneo a nuestro autor. Así, Reinhold escribe: "El sentido profundo de esta necesidad, que adornada con los espléndidos nombres de autonomía, razón práctica, imperativo categórico, voluntad pura, ley moral, deber, etc. constituye el orgullo de la filosofía de nuestra época, es en verdad nada más y nada menos que el insondable abismo del amor propio. Las palabras autoactividad, autodeterminación, autorrespeto, etc. designan ese abismo por lo menos tanto como lo ocultan"<sup>317</sup>. Este comentario se mueve por completo al margen tanto de los textos como de la inspiración básica de nuestro autor, como hemos tratado de mostrar. Kantiana es, por el contrario, la insistencia en que, lejos de ser expresión de amor propio, la moralidad y la ley moral coartan y humillan toda pretensión del mismo<sup>318</sup>, en que cuando me comparo con un hombre auténticamente poseedor de bondad moral, "aniquila siempre la ley, por medio de un ejemplo hecho intuible, mi orgullo" (KpV 114)<sup>319</sup> y ese ejemplo me hace experimentar viva humillación<sup>320</sup>, y en que "la representación de la ley moral quita al amor a sí mismo el influjo y a la presunción la ilusión" (KpV 112)<sup>321</sup>.

---

y el hecho de que la considera la realización más alta o plena de la idea de autonomía, en consonancia con lo que creemos que es una de las dimensiones más propias y profundas de la doctrina de Kant acerca de esa noción, según hemos tratado de mostrar.

<sup>317</sup> "Der tiefe Sinn dieser Nothwendigkeit, der durch die prächtigen Namen Autonomie, praktische Vernunft, kategorischer Imperativ, reiner Wille, Sittengesetz, Pflicht usw. ausgeschmückt, den Stolz der Philosophie unsres Zeitalters ausmacht, ist in der Wahrheit nichts mehr und nichts weniger als der unergründliche Abgrund der Selbstliebe. Die Worte Selbstthätigkeit, Selbstbestimmung, Selbstachtung, usw., bezeichnen jenen Abgrund wenigstens eben so sehr, als sie ihn verhüllen" (REINHOLD, C.L., "Über die Autonomie als Prinzip der praktischen Philosophie der Kantischen— und der gesammten Philosophie der Fichtisch-Schellingschen Schule" in *Beyträge zur leichteren Übersicht des Zustandes der Philosophie beim Anfange des 19. Jahrhunderts* 2 (1801), pp. 104-140; pp. 130-131).

<sup>318</sup> En este sentido, Kant escribe: "Also demütigt das moralische Gesetz unvermeidlich jeden Menschen, indem dieser mit demselben den sinnlichen Hang seiner Natur vergleicht" (KpV 74).

<sup>319</sup> "so schlägt das Gesetz, durch ein Beispiel anschaulich gemacht, doch immer meinen Stolz nieder" (KpV 77).

<sup>320</sup> "Demütigung" (KpV 77-78).

<sup>321</sup> "Die Vorstellung des moralischen Gesetzes der Selbstliebe den Einfluss und dem Eigendünkel den Wahn benimmt" (KpV 75).

### CAPITULO III. LA AUTONOMIA Y LA VALIDEZ DE LA LEY MORAL

#### 1. LA PREGUNTA POR LA VALIDEZ COMO PREGUNTA POR LA NECESITACION

##### 1.1 *Noción de necesidad*

§40. Nociones tan centrales de la ética de nuestro autor como la de deber y la de obligatoriedad son remitidas por él en numerosas ocasiones a la de necesidad<sup>1</sup>. La necesidad que caracteriza a los principios prácticos morales y los distingue de aquellos que merecen el primero pero no el segundo de esos dos adjetivos es expuesta por Kant del modo siguiente: "lo que es necesario hacer sólo como medio para conseguir un propósito cualquiera, puede considerarse en sí como contingente, y en todo momento podemos quedar libres del precepto con renunciar al propósito, mientras que el mandato incondicionado no deja a la voluntad ningún arbitrio con respecto al objeto y, por tanto, lleva en sí aquella necesidad que exigimos siempre en la ley" (GMS 54)<sup>2</sup>. Con otras palabras, sólo los imperativos morales son propiamente, en todo el rigor de la expresión, de cumplimiento absolutamente necesario, y no otra cosa es la mentada por Kant al denominarlos "categóricos".

Es esta necesidad exclusiva de los principios morales hasta el punto de constituir su esencia propia la que parece constituir el objeto de la pregunta por la validez de los mismos: fundamentada la necesidad que expresan queda justificada su validez. La ética critica parece estribar, por tanto, en el intento de hallar respuesta para la interrogante que Kant formula en los términos siguientes: "La cuestión es, pues, ésta: ¿es una ley necesaria para todos los seres racionales juzgar siempre sus acciones según máximas tales que puedan ellos querer que deban servir de leyes universales?" (GMS 61)<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Así, escribe que "Pflicht ist die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz" (GMS 400) y define obligatoriedad ("Verbindlichkeit") como "Notwendigkeit einer freien Handlung unter einem kategorischen Imperativ der Vernunft" (MdS 222).

<sup>2</sup> "was bloss zur Erreichung einer beliebigen Absicht zu tun notwendig ist, an sich als zufällig betrachtet werden kann, und wir von der Vorschrift jederzeit los sein können, wenn wir die Absicht aufgeben, dahingegen das unbedingte Gebot dem Willen kein Belieben in Ansehung des Gesetzes frei lässt, mithin allein diejenige Notwendigkeit bei sich führt, welche wir zum Gesetz verlangen" (GMS 420).

Sin embargo, existen numerosos textos de nuestro filósofo, más ceñidos a la cuestión que nos ocupa, que no es otra que la de determinar con la mayor exactitud posible cuál es el objeto concreto sobre el que versa la pregunta por la validez de la moralidad, según los cuales no es propiamente la de necesidad la noción que debemos estudiar sino más bien otra, similar pero no idéntica a ella: la de "Nötigung".

Así, leemos en cierta ocasión: "todos los imperativos expresan por medio de un "debe ser" y muestran así la relación de una ley objetiva de la razón a una voluntad que, por su constitución subjetiva, no es determinada necesariamente por tal ley (una necesidad)" (GMS 46)<sup>4</sup>. Nos interesan aquí especialmente las últimas palabras de este texto: es esencial a la noción de imperativo que la conducta por éstos imperada no sea necesariamente ejecutada por el destinatario de la obligación que el imperativo expresa<sup>5</sup>; ahora bien, en otro sentido del término "necesidad" es preciso afirmar, máxime tratándose de un imperativo moral, es decir, expresión de un mandato categórico, que esa acción es de necesaria ejecución, no puede no ser ejecutada. Para referirse a esta peculiarísima conjunción de necesidad y ausencia de necesidad que es intrínseca a la idea misma de imperativo, y en especial a la de imperativo moral, parece conveniente utilizar un término específico, distinto de aquél con el que la lengua alemana se refiere genéricamente a la necesidad ("Notwendigkeit"), que en la terminología utilizada por Kant reza "Nötigung" y que nosotros vamos a verter en "necesitación".

Este último vocablo, un tanto duro y desusado, nos parece adecuado para traducir la voz alemana "Nötigung" por varios motivos. De entrada, "necesitación" conserva en español la referencia incluso léxica que "Nötigung" (necesitación) hace a "Notwendigkeit" (necesidad) y es, al igual que su equivalente alemán, un nombre verbal que denota una acción: aquella en virtud de la cual se aspira a terminar por hacer necesario también de derecho algo que en principio sólo lo era de hecho. Además, por lo menos en una ocasión Kant emplea como equivalentes los términos "genötigt" y "nezessitiert" (MdS 222), y éste último es prácticamente idéntico, según salta a la vista, a "necesitado". Por otra parte, la palabra "necesitación", si bien, sin duda, desusada en nuestro idioma, no es por completo ajena a él ni por él inasimilable<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> "Die Frage ist also diese: ist ein notwendiges Gesetz für alle vernünftige Wesen, ihre Handlungen jederzeit nach solchen Maximen zu beurteilen, von denen sie selbst wollen können, dass sie zu allgemeinen Gesetzen dienen sollen?" (GMS 426).

<sup>4</sup> "Alle Imperative werden durch ein Sollen ausgedrückt und zeigen dadurch das Verhältnis eines objektiven Gesetzes der Vernunft zu einem Willen an, der seiner subjektiven Beschaffenheit nach dadurch nicht notwendig bestimmt wird (eine Nötigung)" (GMS 413).

<sup>5</sup> E incluso en los casos en que la pretensión imperativa ha ido exitosa y el sujeto ha ejecutado efectivamente la acción imperada tiene que haberlo hecho, para que siga teniendo sentido hablar de "imperativo", de modo tal que hubiese podido abstenerse de la ejecución de esa acción; esto es, esa acción, no obstante haber devenido real, ha de seguir siendo contingente, estrictamente no-necesaria.

Pero el principal argumento en pro de la utilización de "necesitación" para traducir a nuestro idioma "Nötigung" es el empleo por Kant de la voz "Necessitation" para referirse a lo que con más frecuencia denomina "Nötigung". Así, en un texto distingue la "Necessitation" que denomina práctica por proceder con arreglo a leyes de la libertad de la que considera patológica por discurrir según leyes de la sensibilidad, y en relación con la primera comenta: "La forma que expresa la necesidad práctica es la *causa impulsiva* de un acción libre y como es exigida objetivamente se la denomina *motivum*" (VEC 52)<sup>7</sup>. Poco después Kant añade: "toda necesitación moral es una obligación, mientras que la necesidad de la acción inducida por la regla de la sagacidad o necesitación práctica no es una obligación" (VEC 53)<sup>8</sup> y, profundizando un poco más, aclara, de manera muy interesante para nosotros, que la "Obligation" a que se acaba de referir no es propiamente una "Nothwendigkeit" o "Necessitas", característica esta que debemos reservar para una voluntad como la divina, sino más bien una "Nöthigung" o, utilizando términos equivalentes, una "Necessitatio" o "Nothwendigmachung" (VEC 256).

Este último término, no obstante su dureza, es especialmente gráfico y útil para la exposición de la esencia de la noción de necesitación: se trata de hacer necesario, de un modo peculiar, algo que, en otro sentido, no lo es ni nunca llegará a serlo. Es de interés constatar que en otros lugares también aparece la misma expresión de "hacer necesario" para denotar la muy peculiar acción, la "Nötigung", ejercida por los mandatos en cuanto tales y cuya expresión en una fórmula recibe el nombre de "imperativo": "El imperativo es una regla práctica, por medio de la cual se *hace* necesaria una acción en sí contingente <...> Con todo, ya que la obligación no sólo implica necesidad práctica <...> sino también *necesitación*" (MdS 28-29)<sup>9</sup>.

Si tomamos la noción de necesitación como punto de partida, es de notar, en primer lugar, que se trata de una noción relacional: necesitación es lo que en una cierta instancia ocurre cuando entra en relación con otra. Cuáles son esas dos instancias, que funcionan como polos de la relación en que la necesitación consiste, es claro en el siguiente texto, que puede servir muy bien de definición del término que nos ocupa: "la relación de una ley objetiva de la razón a una voluntad que, por su constitución subjetiva, no es determinada necesariamente por tal ley (una necesitación)" (GMS 46)<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> En efecto, el DRAE ofrece como primera acepción del verbo "necesitar" la siguiente: "tr. obligar y precisar a ejecutar una cosa", acepción en la que un clásico como Fray Luis de Granada emplea ese verbo: "... no porque ellos <los pecados> necesitasen a pecar a Cristo" (FRAY LUIS DE GRANADA, *Vida de Cristo*, 15).

<sup>7</sup> "Die Formel, die die practische Nothwendigkeit ausdrückt, ist die Causa impulsiva einer freien Handlung, und weil sie objective necessitirt, so nennt man sie ein Motivum" (VEC 255).

<sup>8</sup> "Alle Moralische Necessitation ist eine Obligation, und die Nothwendigkeit der Handlung aus Regeln der Klugheit oder die pragmatische Necessitation ist keine Obligation" (VEC 256).

<sup>9</sup> "Der Imperativ ist eine praktische Regel, wodurch die an sich zufällige Handlung notwendig gemacht wird <...> Weil aber Verbindlichkeit nicht bloss praktische Nothwendigkeit <...> sondern auch *Nöthigung*" (MdS 222-223).



De ese texto se sigue que la necesidad es aquello en que se transforma la necesidad de un principio cuando entra en relación con una esfera en la que si bien ese principio sigue valiendo de derecho no es seguro que valga también de hecho. En los textos que estamos comentando Kant emplea la expresión "objetivo" para designar lo "de derecho" y la de "subjetivo" para referirse a lo que es "de hecho", pero con ambas terminologías se quiere denotar el mismo peculiar fenómeno de algo (en el terreno práctico ese algo es una acción, señalada por el principio en cuestión como necesaria) que en cierto sentido (el objetivo o de derecho) es necesario pero en otro sentido (el subjetivo o de hecho) no lo es porque no es seguro que se dé (y ello tanto si efectivamente no se da como si se da: lo esencial es que, se dé o no, podría no darse, y que por ello su posible dación efectiva no deja de ser contingente).

Con la noción de necesidad Kant quiere salvar el hiato que en principio existe entre esas dos esferas, la de lo que debe suceder suceda de hecho o no, por un lado, y la de lo que de hecho sucede con independencia de que deba o no suceder, por otro. El procedimiento que adopta nuestro filósofo para poner en relación ambas esferas, sin anular ninguna de ellas, es hacer recaer el peso, si podemos expresarnos así, de la primera, la de lo objetivo, sobre la segunda, la de lo subjetivo: la segunda seguirá sin plegarse necesariamente (de hecho) a los dictados de la primera, los cuales no por ello perderán su validez y necesidad intrínseca (de derecho) ni su pretensión de que ésta llegue a hacerse realidad también en la segunda esfera, por lo cual ésta se verá "necesitada" desde aquélla. La relación que la necesidad expresa, no obstante respetar la peculiaridad de cada uno de sus dos polos, no es una relación entre iguales, entre términos de igual rango, sino que el que está por el ámbito de lo de hecho se subordina al que representa el de lo de derecho, depende de él en la forma concreta de que está llamado, "debe", plegarse a los dictados del primero, por más que, al seguir siendo distinto de éste, nunca, ni siquiera cuando efectivamente se pliegue a esos dictados lo hará necesariamente, sino, valga la expresión, "necesitadamente": de otro modo la segunda esfera se habría transformado en la primera<sup>11</sup>.

Ahora bien, la atención a la recién comentada desigualdad entre la instancia que necesita y la por ella necesitada no debe impedirnos prestarla a una dimensión del problema no menos importante: tan pronto como la necesidad que estudiamos merezca el calificativo de moral hemos de tener en cuenta que ello comporta grandes peculiaridades respecto de la noción extra-moral de necesidad. En efecto, la necesidad cuyo término es la voluntad de un ser racional no puede pasar por alto las propiedades específicas del mismo, entre las cuales ocupa un

<sup>10</sup> "das Verhältnis eines objektiven Gesetzes der Vernunft zu einem Willen an, der seiner subjektiven Beschaffenheit nach dadurch nicht notwendig bestimmt wird (eine Nötigung)" (GMS 413). Cfr. también GMS 434

<sup>11</sup> Esta desigualdad, esta dependencia de uno de los términos de la relación respecto del otro contenida en la noción misma de necesidad es puesta de relieve en una de las definiciones que Kant ofrece de ella: "Die Abhängigkeit eines nicht schlechterdings guten Willens vom Prinzip der Autonomie (die moralische Nötigung)" (GMS 439).

lugar preponderante la de someterse, en cuanto ser racional y dotado de voluntad, esto es, en cuanto ser libre, sólo a los dictados a los que quiere someterse<sup>12</sup>. Es este precisamente uno de los puntos en que se plantea más en primer plano la cuestión de la autonomía de la moralidad, noción con la que Kant intenta pensar precisamente la conjunción de necesidad y libertad: ¿cabe decir que estoy necesitado, obligado por un imperativo que sólo pesa sobre mi voluntad en tanto en cuanto ésta quiere que sobre ella pese?<sup>13</sup>

En las consideraciones precedentes hemos podido observar que la moral no es la única necesidad posible. El contenido de la noción que nos ocupa es, en efecto, muy amplio y se extiende incluso hasta esferas ajenas a la práctica, según atestiguan estas palabras de Kant: "... leyes de causas eficientes exteriormente forzadas" (GMS 76)<sup>14</sup>; es decir, de un fenómeno natural puede decirse que está necesitado por las leyes causales que determinan su aparición<sup>15</sup>.

Dentro de la necesidad práctica hay que distinguir todavía entre aquella que tiene un significado ético y la que es ajena a la moral; así, nuestro filósofo distingue entre la coacción externa, propia de la necesidad que una ley jurídica ejerce sobre los que están bajo ella, y la coacción interna o autoacción que sólo por la necesidad propiamente moral es ejercida (cfr. MdS 379-80). No todas las necesidades pertenecen a la esfera de la moralidad, sino, como acabamos de ver, sólo aquella que se origine en la voluntad del propio sujeto sobre el cual ella recae: cuando la ley "no surgía como ley de su *propia* voluntad, sino que esta voluntad era forzada, conforme a la ley, por *alguna otra cosa*" (GMS 69)<sup>16</sup> ha habido ciertamente necesidad, pero nos encontramos fuera del ámbito de la moralidad.

<sup>12</sup> Cfr. Rflx. 6187, XVII 483, ca. 1785-89

<sup>13</sup> Ello es tanto más de señalar cuanto que, a la vez que es muy rigurosa, la necesidad moral se distingue por una característica aparentemente incompatible con ese rigor de la constrictión: tiene su origen en la voluntad del propio sujeto necesitado. Como nos recuerda Kant, mencionando ambos aspectos, "sie <la virtud> setzt objective Nöthigung durchs Gesetz voraus <...> Sie ist aber sich dieser nöthigenden Ursache als in dem Willen des Subjects selber enthalten bewusst und einer Autocratie (nicht bloss Autonomie) des moralischen Gesetzes gegen alle entgegenstehende Antriebe der Sinnlichkeit" (Vorarbeiten zur MdS 396). En el estudio de la noción de autonomía tendrá que ocupar un lugar central el de la conjunción de la máxima coacción pensable del sujeto por la ley moral con la asimismo máxima libertad de éste precisamente cuando obra moralmente que constituyen el contenido de la noción kantiana de necesidad moral.

<sup>14</sup> "...Gesetze äusserlich genötigter wirkenden Ursachen" (GMS 438).

<sup>15</sup> Por otra parte, el hecho de que, como hemos visto, Kant hable de necesidad práctica indica ya que no todas las necesidades merecen ese adjetivo.

<sup>16</sup> "nicht als Gesetz aus *seinem* Willen <del hombre> entsprang, sondern dieser gesetzmässig von *etwas* anderm genötigt wurde" (GMS 433).

## 1.2. NECESITACION Y NECESIDAD

### 1.2.1 Diferencia entre necesidad y necesidad

§41. No obstante no ser idéntica a ella, la noción de necesidad se forma y recibe su significado apoyándose en la de necesidad: necesidad es la operación de hacer o, al menos, de presentar como necesario en un sentido (el correspondiente a la que solemos llamar *quaestio iuris*) algo, una cierta acción, que no lo es otro (el que concierne al terreno de la *quaestio facti*), y de efectuar esa presentación precisamente en la esfera donde todo parece indicar que no será recibida con buenos ojos (la de lo que sucede de hecho, en la que existen grandes obstáculos para la realización de lo que "de derecho" debe suceder); ello explica, a su vez, la índole imperativa, ya en la forma concreta de un mandato, ya en la de una prohibición, que es esencial a la necesidad. Concretamente, Kant se expresa así: "Con todo, ya que la obligación no sólo implica necesidad práctica <...> sino también *necesitación*" (Mds 29)<sup>17</sup>.

Es la presencia en el hombre de "impulsos sensibles contrarios"<sup>18</sup> la causa de que lo que para un ser en que los mismos no estuviesen presentes sería necesidad se convierta para un ser en que sí lo están en necesidad. La primera tarea en que ésta ha de consistir será, por tanto, la de eliminar la resistencia que esos "Antriebe" ofrecen a la ley moral, es decir, domar el "apartamento íntimo de la ley por la voluntad" (KpV 123)<sup>19</sup> que en virtud de ellos tiene lugar, eliminación que toma la forma de una coacción ("Zwang") que contra ellos se ejerce, por todo lo cual resulta claro que aquello que nos vemos necesitados a hacer es algo que sólo a disgusto haremos: Kant habla de una "necesitación íntima a lo que no se hace enteramente con gusto" (KpV 123)<sup>20</sup>.

Kant recoge todos estos extremos en el siguiente texto, verdaderamente completo, en el que expone la esencia y la razón de ser de la noción de necesidad y sus relaciones con la de coacción. Remitiendo aquélla a ésta nuestro filósofo pone de relieve la resistencia, con el consiguiente disgusto, que el sujeto paciente de la necesidad, los impulsos sensibles, por principio ajenos y a menudo contrarios a la ley moral, opone desde su esfera propia, la de lo de hecho, a los dictados que, siendo en sí mismos necesarios en su terreno propio, el de lo de derecho, sólo pueden abrirse paso en la primera esfera mencionada transformándose de simplemente necesarios en necesitantes: "El concepto de deber

<sup>17</sup> "Weil aber Verbindlichkeit nicht bloss praktische Notwendigkeit <...> sondern auch *Nötigung* enthält" (Mds 222-23).

<sup>18</sup> "entgegenstehende Antriebe der Sinnlichkeit" (Vorarbeiten zur Mds 396).

<sup>19</sup> "innere Weigerung des Willens gegen das Gesetz" (KpV 84).

<sup>20</sup> "innere Nötigung zu dem was man nicht gerne tut" (KpV 83).

es ya en sí el concepto de una *necesitación* (coacción) del arbitrio libre por la ley <...> El *imperativo* moral da a conocer mediante su sentencia categórica (el deber incondicionado) esta coacción, que no afecta, por tanto, a los seres racionales en general (entre los cuales podría haber también *santos*), sino a los *hombres*, como *seres naturales* racionales, que son suficientemente impíos como para poder tener ganas de transgredir la ley moral, a pesar de que reconocen su autoridad misma, y para, aunque la sigan, hacerlo sin embargo a *disgusto* (resistiéndose a ello su inclinación), siendo en esto en lo que consiste propiamente la *coacción*" (MdS 228-229)<sup>21</sup>.

Veámos más arriba como la "Nötigung" era una cierta "Notwendigmachung" (cfr. §40). Ahora bien, ¿en qué sentido podemos decir que queda "hecha necesaria" por mor de una necesidad lograda una acción de la que, aun tras ese logro, seguimos sin estar seguros, sin que sea necesario en el plano de lo de hecho, que efectivamente se efectúe? ¿Cómo pensar el fenómeno que se produce en el caso de quien no obstante estar válidamente necesitado por una ley moral y haber aceptado libremente esa necesidad, siendo él mismo, por así decir, quien la ha echado sobre sí, sin embargo no ejecuta la acción imperada por la ley moral en cuestión, la cual acción, por tanto, no obstante estar o ser por un lado "necesitada", esto es, no obstante ser en cierto modo necesaria, por otro no sólo no es de existencia o ejecución necesaria sino que ni siquiera llega a existir por no ser ejecutada por el sujeto que a la vez que reconoce la ley moral la traspassa?

Tenemos, por otra parte, que es de difícil comprensión el "plus" que respecto de la idea de necesidad, a la que la noción de necesidad es irreducible, añade esta última. Como observa Max Scheler, denominando "exigencia" ("Forderung") u "obligación" ("Verpflichtung") a lo que con Kant estamos llamando "Nötigung", y refiriéndose con "deber ideal" ("ideales Sollen") a la esfera de la mera "Notwendigkeit" que posee la moralidad en una voluntad santa, "para que un deber ideal se convierta en una exigencia dirigida a una voluntad <esto es, a una voluntad del tipo de la humana> hay que *presuponer* siempre un *acto de mandato*, acceda como acceda éste a la voluntad, ya sea a través de la autoridad, ya sea a través de la tradición. Esto vale también para el concepto de deber. Ya Herbart subrayó, con toda la razón, que *toda* idea de deber remite a una obligación por un mandato"<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> "Der Pflichtbegriff ist an sich schon der Begriff von einer Nötigung (Zwang) der freie Willkür durchs Gesetz <...> Der moralische Imperativ verkündigt, durch seinen kategorischen Ausspruch (das unbedingte Sollen) diesen Zwang, der also nicht auf vernünftige Wesen überhaupt (deren es etwa auch *heilige* gehen könnte), sondern auf *Menschen* als *vernünftige Naturwesen* geht, die dazu unheilig genug sind, dass sie die Lust wohl anwandeln kann, das moralische Gesetz, ob sie gleich dessen Ansehen selbst anerkennen, doch zu übertreten und, selbst wenn sie es befolgen, es dennoch *ungern* (mit Widerstand ihrer Neigung) zu tun, als worin der Zwang eigentlich besteht" (MdS 379).

<sup>22</sup> "Damit ein ideales Sollen zur Forderung werde, die an einen Willen ergeht, ist ein *Befehlsakt*, wie immer dieser auch an das Wollen herankommt, sei es durch die Autorität, sei es durch Tradition, immer die *Voraussetzung*. Dies gilt auch für den Begriff der Pflicht. Mit vollem recht hat bereits Herbart hervorgehoben, dass *jede* Idee von Pflicht auf eine Verpflichtung durch einen Befehl zurückgehe" (SCHELER, M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Mit besonderer*

El problema de la fundamentación de la validez de la ley moral en tanto que dirigida al hombre, esto es, en tanto que imperativo, será, en suma, el de determinar la existencia, modo de ser y origen de esa "orden" a que Herbart y Scheler se refieren, sólo la cual hace que lo necesario pase a ser auténtica, válidamente, necesitante. O, desde otro punto de vista, el problema con que hemos de enfrentarnos es el del paso de la situación en la cual "la voluntad se da a sí misma la ley" (GMS 83)<sup>23</sup> la ley, que no es propiamente la del hombre; pese a que Kant en ocasiones así lo dé a entender, a aquella otra, típica de un ser racional natural, en la que tenemos ante nosotros "la ley que se impone a sí misma la voluntad" (GMS 83)<sup>24</sup>: ¿cómo, en virtud de qué podemos pasar de ese darse a ese imponerse la ley, necesitándose a sí mismo a cumplirla?

Por los motivos recién expuestos será de gran utilidad adoptar como método para el esclarecimiento de la idea de necesidad el estudio de sus similitudes y diferencias respecto de la de necesidad. Concretamente, el examen de los textos de Kant pertinentes muestra que nuestro filósofo se vale con tal fin del par de conceptos "subjetivo/objetivo", a los que hace corresponder las nociones de "máxima" y de "ley", respectivamente.

La razón de ser de la necesidad, podemos adelantar, estriba en el desdoblamiento o escisión que se da en el seno de la voluntad humana entre un elemento objetivo, el de la ley propiamente dicha, en el que domina indiscutida la necesidad que los principios racionales como tales poseen, y un elemento subjetivo, el de las máximas de la efectiva conducta humana en virtud de las cuales ésta nunca se ajusta necesariamente a la ley, e incluso a menudo se aparta positivamente de ella. Así, lo que con la noción de necesidad Kant quiere exponer es precisamente la relación entre ambos elementos en virtud de la cual el primero quiere hacer valer sobre el segundo su pretensión de ser rector del mismo, esto es, de obligar o necesitar a éste o, más concretamente, a los principios que lo gobiernan, las máximas, a regirse por los principios, leyes, que vigen de modo absolutamente necesario en la esfera de lo objetivo.

De este modo, refiriéndose a un deber determinado, el de benevolencia, Kant escribe: "el deber correspondiente a ello es la necesidad del sujeto, ejercida por la razón, de aceptar esta máxima como ley universal" (MdS 322)<sup>25</sup>. Recordemos que para nuestro filósofo "máxima es el principio subjetivo del querer; el principio objetivo —esto es, el que serviría de principio práctico, aun subjetivamente, a todos los seres racionales, si la razón tuviera pleno dominio sobre la facultad de desear— es la ley práctica" (GMS 30 n.)<sup>26</sup>. Ya el empleo del

---

*Berücksichtigung der Ethik Immanuel Kants*, Francke, Bern-München, 1966, Fünfte, durchgesehene Auflage, p. 218).

<sup>23</sup> "der Wille gibt sich selbst" (GMS 444).

<sup>24</sup> "das Gesetz, das sich der Wille <...> selbst auferlegt" (GMS 444).

<sup>25</sup> "Pflicht dazu ist die Nötigung des Subjekts durch die Vernunft, diese Maxime als allgemeines Gesetz anzunehmen" (MdS 452).

condicional (serviría) parece sugerirnos que la razón, sabedora del hiato que dada la peculiar constitución de la voluntad del hombre existe en ésta entre lo objetivo y lo subjetivo, no se dará por satisfecha con el mero enunciado en la ley de lo que debería suceder, sino que intentará en lo posible anular ese hiato, proclamando que lo que en el terreno de lo que con Scheler podemos llamar "deber ser ideal" simplemente debería suceder, debe, categóricamente, suceder; en esa proclamación del paso del modo condicional al imperativo, si podemos expresarnos así, es en donde reside la necesidad. O, en palabras del propio Kant, que aunque no siguen inmediatamente a las recién citadas son su continuación lógica: "Si las máximas no son por su propia naturaleza necesariamente acordes con ese principio objetivo de los seres racionales universalmente legisladores, entonces la necesidad de la acción, según ese principio, llámase necesidad práctica" (GMS 70)<sup>27</sup>.

Kant da un paso más en el esclarecimiento de la noción de necesidad ayudado por la diferencia que ha trazado entre lo objetivo y lo subjetivo, a la que combina ahora con una referencia a las relaciones entre querer y deber. En este sentido, escribe: "tal deber es propiamente un querer que vale bajo la condición para todos los seres racionales, si la razón en él fuera práctica sin obstáculos. Para seres que, como nosotros, son afectados por sensibilidad con motores de otra especie; para seres en que no siempre ocurre lo que la razón por sí sola haría, llámase deber esa necesidad de la acción y se distingue la necesidad subjetiva de la objetiva" (GMS 89)<sup>28</sup>. Por un lado, es evidente que sólo tiene sentido hablar de "deber" en sentido propio cuando lo debido no es ya querido con anterioridad e independencia respecto del hecho de que sea debido, pero, por otro, si lo que a un sujeto le es presentado como su deber no tiene absolutamente ningún punto de contacto o de engarce con su querer parece difícil que ese deber escape a la calificación de arbitrario, con la consiguiente dificultad de, en ese caso, hallar argumentos en pro del sometimiento al deber en cuestión.

Ello es especialmente claro si reparamos en que el destinatario del deber es siempre un sujeto racional: en cuanto que tal, su voluntad sólo se inclinará ante aquellas prescripciones a ella dirigidas a las que esa voluntad tenga algún argumento o razón suficiente para asentir, es más, para asumir como procedentes, de algún modo, de ella misma. Dichò de otro modo, un ser racional accederá a reconocer una necesidad, y sin ese reconocimiento la necesidad para él no es tal, no tiene posibilidad alguna de hacer valer su pretensión de regir la conducta del

<sup>26</sup> "Maxime ist das subjektive Prinzip des Wollens, das objektive Prinzip (d.i. dasjenige, was allen vernünftigen Wesen auch subjektiv zum praktischen Prinzip dienen würde, wenn Vernunft volle Gewalt über das Begehrungsvermögen hätte) ist das praktische Gesetz" (GMS 400 Anm.).

<sup>27</sup> "Sind nun die Maximen mit diesem objektiven Prinzip der vernünftigen Wesen, als allgemein gesetzgebend, nicht durch ihre Natur schon notwendig einstimmig, so heisst die Notwendigkeit der Handlung nach jenem Prinzip praktische Nötigung" (GMS 434).

<sup>28</sup> "Dieses Sollen ist eigentlich ein Wollen, das unter der Bedingung für jedes vernünftige Wesen gilt, wenn die Vernunft bei ihm ohne Hindernisse praktisch wäre; für Wesen, die wie wir noch durch Sinnlichkeit als Triebfedern anderer Art affiziert werden, bei denen es nicht immer geschieht, was die Vernunft für sich allein tun würde, heisst jene Notwendigkeit der Handlung nur ein Sollen, und die subjektive Notwendigkeit wird von den objektiven unterschieden" (GMS 449).

ser racional al que se dirige, sólo si la misma tiene un origen o al menos un apoyo en una cierta necesidad que se impone o, mejor dicho, se da a la razón en cuanto que tal, esto es, en cuanto que puede prescindir de la consideración de los obstáculos y perturbaciones que la esfera de lo sensible suele oponer a la de lo racional.

Si unimos las anteriores consideraciones advertimos que en el origen de la noción de necesidad, es decir, de querer necesitado, ha de haber una necesidad, o, más concretamente, un querer necesario, del cual el primero no es sino la huella o la traducción que es precisa en atención a la existencia en el hombre de un elemento subjetivo, esto es, en el contexto en que nos encontramos, sensible. La necesidad es, así, el intento de que lo que es siempre ya, a priori, objetivamente necesario, pase a ser también subjetivamente necesario, un intento en el curso del cual lo que inicialmente era un querer se transforma en un deber, en consonancia con la mutación que también el significado de la noción de necesidad ha experimentado al hacerse subjetiva. Ahora bien, ese es un intento cuyo logro es imposible, pues en un ser como el hombre la moralidad nunca puede ser enteramente expresión de un querer que prescinda por completo de toda idea de deber y, lo que es equivalente, en él la conducta moral nunca dejará de ser contingente, incluso cuando se dé efectivamente, esto es, en él la necesidad propia de la moral nunca podrá cesar de revestir la forma de la necesidad.

Hemos de efectuar, con todo, una precisión acerca de la relación de la noción de necesidad con el par de conceptos "objetivo/subjetivo", que tan útil se ha revelado para el estudio de la misma. La razón de ser de la necesidad es la diferencia o hiato existente entre lo objetivo y lo subjetivo, siendo el de lo primero el plano de la necesidad, pero no por ello es del todo correcto decir que la necesidad pertenece a la esfera de lo subjetivo, sino que más bien lo por ella denotado es la peculiar relación que entre ambas esferas se establece. Esta aclaración es tanto más oportuna cuanto que en algunas ocasiones Kant distingue, valiéndose en ese contexto del término "Necesitation", equivalente al de "Nötigung", entre una necesidad objetiva y otra subjetiva con el propósito de mostrar que la única pertinente en la filosofía práctica y, por ende, en la moral, es la primera.

La diferencia a que nos referimos es la que existe entre la que podríamos llamar necesidad natural, por Kant denominada "patológica", y la que nuestro autor denomina "práctica". El principal criterio de distinción viene dado por la posesión de libertad en el sujeto que, con todo, es necesitado prácticamente y la carencia de la misma en el que lo es patológicamente.

La necesidad práctica, en efecto, se ejerce precisamente sobre acciones libres y es denominada "objetiva" por Kant, mientras que la patológica recibe el calificativo de subjetiva. Con la necesidad subjetiva nos movemos en el terreno de lo que la Escolástica llamaba "actos del hombre", es decir, en el del acacimiento en el hombre de sucesos o de la producción por éste de efectos en cuya causalidad no interviene de modo alguno la libertad, esto es, la razón y voluntad como potencias superiores y específicamente humanas; la causa aquí necesitante en el

sentido de determinante según leyes naturales, sean éstas físicas, fisiológicas o psicológicas, puede ser denominada "estímulo". En cambio, la necesidad objetiva es la única que puede tener como consecuencia, "actos humanos", es decir, aquellos que pese a estar necesitados por un imperativo, moral o no, proceden de la razón y la voluntad, potencias que sólo el hombre posee y sólo en cuyo ámbito de actuación puede surgir la praxis humana propiamente dicha, y en cuya causación efectiva, dado que en la misma ha estado presente la libertad, se da, sin detrimento alguno para el rigor de la necesidad, aquella contingencia que vemos que era precisa para que tuviese sentido hablar de necesidad en sentido propio. Con otros términos, es esencial a la conducta auténticamente humana que sus causas, en general impulsivas y, con frecuencia, además o concretamente necesitantes, sean no tanto meros estímulos, que no son aptos para determinar a actuar a una causalidad libre, cuanto motivos<sup>29</sup>.

### 1.2.2 Causas de esa diferencia

#### 1.2.2.1 La voluntad del hombre no es santa

§42. El que, según hemos visto, respecto de la voluntad humana la ley moral no sea propiamente necesaria, sino más exactamente, "necesitante" se debe en último término a que el querer humano no es aquel del que Kant afirma que "ya de suyo coincide necesariamente con la ley" (GMS 47)<sup>30</sup>. La relación que la necesidad expresa es la de la ley moral "una voluntad que, por su constitución subjetiva, no es determinada necesariamente por tal ley" (GMS 46)<sup>31</sup>.

La posesión de esa índole subjetiva suya, en virtud de la cual no se ajusta necesariamente a la ley moral la debe la voluntad humana a estar afectada por deseos e inclinaciones de orden sensible y, como tales, ajenos de suyo a la moral e incluso con frecuencia opuestos a ella. En otros términos, a menudo empleados por Kant, la voluntad humana aunque es en parte pura, esto es, capaz de llegar ser

<sup>29</sup> En palabras de Kant, "Die Formel, die die practische Nothwendigkeit ausdrückt, ist die Causa impulsiva einer freien Handlung, und weil sie objective necessitirt, so nennt man sie ein Motivum. Die Formel, die die pathologische necessitation ausdrückt, ist causa impulsiva per stimulus, weil sie subiectiv necessitirt" (VEC 255).

<sup>30</sup> "schon von selbst mit dem Gesetz nothwendig ist" (GMS 414).

<sup>31</sup> "zu einem Willen <...>, der seiner subjektiven Beschaffenheit nach dadurch nicht nothwendig bestimmt wird" (GMS 413).



moralmente buena ejecutando acciones por motivos puramente morales, no es santa, indefectiblemente buena, sino que, sin por ello dejar de ser en ciertas dimensiones pura, está por lo que hace a otras afectada sensiblemente.

Kant expone con toda claridad, incluyendo aspectos que ya hemos mencionado, cuál es el problema que encierra la noción de necesidad, así como los puntos de partida para la solución del mismo: "una voluntad perfectamente buena hallaríase, pues, igualmente bajo leyes objetivas <...> pero no podría representarse como *constreñida* por ellas a las acciones conformes a la ley, porque por sí misma, según su constitución subjetiva, podría ser determinada por la sola representación del bien. De aquí que para la voluntad *divina* y, en general, para una voluntad *santa*, no valgan los imperativos: el "*debe ser*" no tiene aquí lugar adecuado, porque el *querer* ya de suyo coincide necesariamente con la ley. Por eso son los imperativos solamente fórmulas para expresar la relación entre las leyes objetivas del querer en general y la imperfección subjetiva de la voluntad de tal o cual ser racional; v. gr., de la voluntad humana" (GMS 46-47)<sup>32</sup>, y esa relación, sabemos por otros textos, no es otra que la necesidad.

Esa insuperabilidad de la situación en que la relación de la ley con la voluntad humana es la de la necesidad, es decir, la imposibilidad de que ésta termine por ceder el campo a la simple necesidad, se debe a que la humana jamás dejará de ser una voluntad afectada, pues el hombre "no puede nunca estar enteramente libre de deseos e inclinaciones" (KpV 123)<sup>33</sup>.

Las anteriores consideraciones son una constante del pensamiento moral kantiano, pues las encontramos presentes, revistiendo distintas formas, en muy diversos lugares de su obra. Así, en su tercera Crítica, Kant expone con gran elegancia la misma doctrina desde el punto de vista de la diferencia entre la situación ideal (y, como tal, a la par que irreal, horizonte al que la realidad ha de pugnar por acercarse siempre más y en el que se sitúa la pauta a que ésta ha de atenerse, en la que la libertad proporciona un principio práctico constitutivo de la acción) y la situación en que se encuentra realmente un ser como el hombre, en la cual la libertad no puede funcionar sino como principio regulativo de nuestra conducta, esto es, un principio que aunque ya no necesario sí que es necesitante, es decir, de cumplimiento no necesario de hecho, pero sí obligatorio. En ese cambio de función la validez de la moralidad no sufre detrimento alguno, sino que simplemente se adapta a las condiciones que la peculiar índole de su destinatario lleva consigo: "Ahora bien; aunque un mundo inteligible, en que todo fuera real

<sup>32</sup> "Ein vollkommen guter Wille würde also ebensowohl unter objektiven Gesetzen <...> stehen, aber nicht dadurch als zu gesetzmässigen Handlungen *genötigt* vorgestellt werden können, weil er von selbst, nach seiner subjektiven Beschaffenheit nur durch die Vorstellung des Guten bestimmt werden kann. Daher gelten für den *göttlichen* und überhaupt für einen *heiligen* Willen keine Imperativen; das *Sollen* ist hier am unrechten Orte, weil das *Wollen* schon von selbst mit dem Gesetz notwendig einstimmig ist. Daher sind Imperativen nur Formeln, das Verhältnis objektiver Gesetze des *Wollens* überhaupt zu der subjektiven Unvollkommenheit des Willens dieses oder jenes vernünftigen Wesens, z.B. des menschlichen Willens, auszudrücken" (GMS 414).

<sup>33</sup> "kann niemals von Begierden und Neigungen ganz frei sein" (KpV 84).

sólo porque (como algo bueno) es posible, aunque la libertad misma, como condición formal de ese mundo, sea un concepto trascendente para nosotros, que no sirve de principio constitutivo para determinar un objeto y su objetiva realidad, sin embargo, según la constitución de nuestra (en parte, sensible) naturaleza y de nuestra facultad, sirve para nosotros y para todos los seres racionales que estén en relación con el mundo sensible (en cuanto podemos representárnoslo según la constitución de nuestra razón), de principio *regulativo* universal, que no determina objetivamente la constitución de la facultad como forma de la causalidad, sino que hace, y por cierto con no menor validez que si ello ocurriese, de la regla de las acciones, según aquella idea, mandatos para cada cual" (KU 318)<sup>34</sup>.

Nos hemos referido a que el problema de la validez de la ley moral, al ser planteado en el terreno concreto de la justificación de esa validez ante una voluntad como la humana, no puede dejar de tener presente la índole peculiar de esa voluntad, en virtud de lo cual la noción que más directamente ha de ser estudiada y fundamentada en la tarea de justificar la validez de la moralidad es la de necesidad más bien que la de necesidad, según hemos tratado de mostrar. Con ello la tarea crítico-moral entra en contacto con un terreno al que no puede dejar de prestar atención: el de los hechos, el de cómo está *de facto* constituido el mundo. La falta de santidad de nuestra voluntad, su índole de caída<sup>35</sup>, es, en efecto, algo con lo que nos encontramos, un dato que sólo empíricamente cabe constatar, y que, por entero fáctico, introduce una dimensión de contingencia<sup>36</sup>, de irreducibilidad al ámbito de lo puramente racional o trascendental, lo cual constituye una de las principales causas de que Kant niegue la pertenencia de la filosofía práctica, e incluso de la moral, a la trascendental.

Ahora bien, todo lo anterior de ningún modo quiere decir que en virtud de ello se introduzcan consideraciones de tipo empírico, ya no sólo aprióricas, en la tarea propiamente dicha de fundamentar o justificar la validez de las exigencias morales, sino que, como hemos dicho, esa introducción sólo sucede en el planteamiento correcto de los datos del problema que hay que resolver, y no en la

<sup>34</sup> "Ob nun aber gleich eine intelligibele Welt, in welcher alles darum wirklich sein würde, bloss nur weil es (als etwas Gutes) möglich ist, und selbst die Freiheit, als formale Bedingung derselben, für uns ein überschwenglicher Begriff ist, der zu keinem konstitutivem Prinzip, ein Objekt und dessen objektive Realität zu bestimmen, tauglich ist; so dient die letztere doch, nach der Beschaffenheit unserer (zum teil sinnlichen) Natur und Vermögen, für uns und alle vernünftige mit der Sinnenwelt in Verbindung stehende Wesen, soweit wir sie uns nach der Beschaffenheit unserer Vernunft vorstellen können, zu einem allgemeinen *regulativen* Prinzip, welches die Beschaffenheit der Freiheit, als Form der Kausalität, nicht objektiv bestimmt, sondern, und zwar mit nicht minderer Gültigkeit, als ob dieses geschähe, die Regel der Handlungen nach jener Idee für jedermann zu Geboten macht" (KU 404). En acertado comentario de Henrich, que, sin embargo, no se refiere, al menos explícitamente, al texto recién aducido, "Durch die Idee der Freiheit versetzen wir uns in die intelligible Welt und denken ihr Gesetz als unmittelbar gültig für unseren Willen" (HENRICH, D., *Die Deduktion des Sittengesetzes* in SCHWANN, A. (Hrsg.), *Denken im Schatten des Nihilismus*, Darmstadt, 1975, pp. 55-112, p. 71).

<sup>35</sup> Es la perspectiva connotada por este término la adoptada por Kant en su obra sobre la religión.

<sup>36</sup> No es necesario, antes bien, es sumamente sorprendente que una voluntad que por un lado es pura o participa de la pureza no sea santa sino que esté profundamente afectada por elementos sensibles.

solución propuesta para el mismo, en la cual ningún argumento o razón podrá proceder de sectores de la realidad a los que sólo quepa acceder a posteriori.

Es decir, la atención a las peculiaridades de la voluntad humana, en la necesidad de prestar la cual hemos venido insistiendo, es por entero compatible, responde a la misma inspiración de fondo, que las advertencias que Kant con mucha frecuencia formula en textos como el que sigue: "... que a nadie se le ocurra derivar la realidad de ese principio *de las propiedades particulares de la naturaleza humana*. El deber ha de ser una necesidad práctico-incondicionada de la acción; ha de valer, pues, para todos los seres racionales —que son los únicos a quienes un imperativo puede referirse—, y *sólo por eso* ha de ser ley para todas las voluntades humanas. En cambio, lo que se derive de la especial disposición natural de la Humanidad, lo que se derive de ciertos sentimientos y tendencias y aun, si fuere posible, de cierta especial dirección que fuere propia de la razón humana y no hubiere de valer necesariamente para la voluntad de todo ser racional, todo eso podrá darnos una máxima, pero no una ley" (GMS 60)<sup>37</sup>.

Cabe decir incluso que la constatación, empírica, del peculiar "Faktum" que es la índole de parcialmente afectada de la voluntad humana es lo que pone en marcha la investigación acerca de la fundamentación de la validez de la ley moral para semejante voluntad, una investigación que terminará sólo con el descubrimiento, trascendental, de otro muy distinto "Faktum", el de la razón pura práctica, y en ese proceso de uno a otro "Faktum", que comprende toda la filosofía moral kantiana, el primero de los dos hechos pertenece al planteamiento o punto de arranque del problema y el segundo a su solución, por lo que la atención a uno y a otro, a su respectivo lugar metódico, es perfectamente posible.

Se advierte también que la imperfección o debilidad moral del hombre a causa de lo que de motivaciones sensibles no puede dejar de haber en su voluntad no es la base en que se apoya la fundamentación de la validez de la ley moral para esa voluntad en que se llega al conocimiento de esa debilidad, de esa ausencia de santidad de la voluntad humana, precisamente sólo una vez que contamos con el punto de vista, que sólo a priori nos es dado, de la santidad de una voluntad por completo penetrada de racionalidad, y en la que por ello no es concebible el más mínimo apartamiento de la ley moral (cfr. §§101-103). Es decir, sólo desde el "Faktum" puro, a priori, estoy en condiciones de captar adecuadamente la índole peculiar del empírico, pues sólo la comparación con algo perfecto, en este caso una voluntad santa, permite reconocer lo imperfecto, aquí una voluntad afectada, como tal: hasta que no concibo la idea de santidad no puedo formar la de su ausencia, por lo que aquélla no se construye a partir de ésta, sino a la inversa. Es, en suma,

<sup>37</sup> "... dass man es sich ja nicht in den Sinn kommen lasse, die Realität dieses Prinzips aus der *besondern Eigenschaft der menschlichen Natur* ableiten zu wollen. Denn Pflicht soll praktisch-unbedingte Notwendigkeit der Handlung sein; sie muss also für alle vernünftige Wesen (auf die nur überall ein Imperativ treffen kann) gelten und *allein darum* auch für alle menschlichen Willen ein Gesetz sein. Was dagegen aus der *besondern Naturanlage der Menschheit*, was aus gewissen Gefühlen und Hange, ja sogar womöglich aus einer besonderen Richtung, die der menschlichen Vernunft eigen wäre und nicht notwendig für den Willen eines jeden vernünftigen Wesens gelten müsste, abgeleitet wird, das kann zwar eine *Maxime* für uns, aber kein Gesetz abgeben" (GMS 425).

imposible que el "Faktum" puro se base en el empírico, pues sucede, más bien, que el primero es condición trascendental de la captación del segundo.

### 1.2.2.2 La razón en el hombre no es pura

§43. La noción de necesidad y, en especial, la de necesidad moral presenta, como estamos comprobando, unas peculiaridades tales que la hacen irreductible a cualquier otra y que por lo mismo imposibilitan su comprensión por referencia a otra noción más clara. Esas peculiaridades se derivan de la no menos insólita índole del hombre como "ser racional natural": los problemas que ofrece la comprensión de la conjunción en un mismo sujeto de esas dos características de la racionalidad y la pertenencia al orden natural (equivalente, en el contexto que nos ocupa, al orden sensible de las inclinaciones y deseos cuyo origen es por completo ajeno a la razón práctica) son en último término los mismos que los presentados por la noción de necesidad moral con que opera Kant.

En efecto, la necesidad ha de devenir necesidad, en el caso de un ser como el hombre, a causa de una insuficiencia de su razón para determinar a priori, por completo e indefectiblemente la conducta de éste.

En el hombre la razón encuentra fuertes obstáculos a su actividad y pretensión legisladoras, por lo cual en un ser como él "el reconocimiento de la ley moral es la conciencia de una actividad de la razón práctica originada en fundamentos objetivos, que no exterioriza su efecto en acción sólo porque lo impiden causas subjetivas (patológicas)" (KpV 117)<sup>38</sup>, y ello se debe a que el hombre es un ser racional de un tipo muy peculiar, a saber, un ser racional que sin embargo no es sólo racional, sino que la razón encuentra en él poderosos competidores en una actividad, regir y determinar últimamente la conducta, que ella tiende a reivindicar íntegra para sí y de hecho ejercería en exclusiva en un ser puramente racional. Tal es el sentido en el que Kant nos dice de la coacción propia de la necesidad que "no afecta a los seres racionales en general (entre los cuales podría haber también *santos*), sino a los *hombres*, como *seres naturales racionales*" (Mds 229)<sup>39</sup>.

En un ser como el hombre, en efecto, la razón no puede ser práctica sin obstáculos de origen e índole ajenos a la razón, esto es, empíricos, pues esos seres

<sup>38</sup> "Die Anerkennung des moralischen Gesetzes ist das Bewusstsein einer Tätigkeit der praktischen Vernunft aus objektiven Gründen, die bloss darum nicht ihre Wirkung in Handlungem äussert, weil subjektive Ursachen (pathologische) sie hindern" (KpV 79).

<sup>39</sup> "nicht auf vernünftige Wesen überhaupt (deren es auch *heilige* geben könnte), sondern auf *Menschen* als *vernünftige Naturwesen* geht" (Mds 379).

nunca hacen necesariamente, y a menudo no lo hacen de hecho de ningún modo, lo que la razón sola haría por sí misma (cfr. GMS 449) si fuese ella la única potencia capaz de repercutir efectivamente en la conducta del hombre o si, aunque no lo fuese, estuviese en condiciones de ejercer siempre "pleno dominio sobre la facultad de desear" (GMS 30 n.)<sup>40</sup>.

En el hombre se da, por todo ello, una fuerte tensión entre dos principios encontrados, el racional, fuente de la moralidad, y el empírico, origen de los obstáculos y resistencia a la misma, ninguno de los cuales tiene asegurado en ningún momento el predominio, cosa que sí sucedería si el hombre fuese por entero un ser natural o bien por completo un ser racional. Como no es ninguna de esas dos la única índole del hombre, éste se halla en su interior dividido, y su situación es la que Kant tiene ante la vista cuando se pregunta: "¿Puede el hombre ejercer un dominio voluntario sobre él?", para responder en tono dubitativo: "el autodomínio se muestra difícil, ya que nuestra fuerza se halla dividida en el enfrentamiento de la sensibilidad con el entendimiento" (VEC 179)<sup>41</sup>.

Las anteriores consideraciones nos llevan a la de la doble ciudadanía del hombre, racional y sensible, la cual desempeña un importante cometido en la filosofía moral de Kant, al igual que en la de muchos otros autores. Que el hombre esté obligado por la ley moral, y que ésta sea al cabo la única forma que le cabe de estar en relación con ella, se debe, en efecto, a que pertenece a la vez a esos dos "mundos", para emplear una expresión de frecuente uso por nuestro filósofo. Como escribe en una ocasión, "cuando nos pensamos como libres, nos incluimos en el mundo inteligible, como miembros de él, y conocemos la autonomía de la voluntad con su consecuencia, que es la moralidad; pero si nos pensamos como obligados, nos consideramos como pertenecientes al mundo sensible y, sin embargo, al mismo tiempo al mundo inteligible también" (GMS 93)<sup>42</sup>. Es precisamente la simultánea pertenencia a los dos mundos la que da contenido a toda una serie de nociones, como deber, obligación, imperativo, coacción, necesidad, etc., que designan el *status* moral de un ser como el hombre.

En efecto, éste se encuentra necesitado a obrar moralmente no porque pertenezca o participe de la esfera inteligible, ni tampoco porque se halle inscrito en la sensible: "Como mero miembro del mundo inteligible, serían todas mis acciones perfectamente conformes al principio de la autonomía de la voluntad pura; como simple parte del mundo sensible, tendrían que ser tomadas enteramente de acuerdo con la ley natural de los apetitos e inclinaciones y, por tanto de la

<sup>40</sup> "volle Gewalt über das Begehungsvermögen" (GMS 400 Anm.).

<sup>41</sup> "Kann der Mensch über sich herrschen, wenn er will? <...> allein, eben, weil es eine Herrschaft über uns selbst ist, so ist sie schwer, denn da ist unsre Gewalt getheilt; da ist die Sinnlichkeit und der Verstand im Streit" (VEC 361).

<sup>42</sup> "wenn wir uns als frei denken, so versetzen wir uns als Glieder in die Verstandeswelt und erkennen die Autonomie des Willens samt ihrer Folge, der Moralität; denken wir uns aber als verpflichtet, so betrachten wir uns als zur Sinnenwelt und doch zugleich zur Verstandeswelt gehörig" (GMS 453).

heteronomía de la naturaleza" (GMS 94)<sup>43</sup>, sino justamente porque forma parte simultáneamente de ambas: "aunque, por otra parte, me conozca también como ser perteneciente al mundo sensible, habré de conocerme <...> sometido a la ley del mundo inteligible <...> por consiguiente, las leyes del mundo inteligible habré de considerarlas para mí como imperativos, y las acciones conformes a este principio, como deberes" (GMS 94)<sup>44</sup>. En suma, concluye Kant, "el deber moral es, pues, un propio querer necesario, al ser miembro de un mundo inteligible, y si es pensado por él como un deber, es porque se considera al mismo tiempo como miembro del mundo sensible" (GMS 96)<sup>45</sup>.

Hasta este momento hemos partido de la base de que es precisamente lo que en el hombre hay de perteneciente al ámbito sensible lo que hace que para él la moral haya de revestir la forma de un deber, que no pueda obrar moralmente necesaria sino a lo sumo necesitadamente. Hemos de preguntarnos ahora por la situación de la ley moral en un hipotético ser racional en el que no hubiese elemento sensible alguno pero que sin embargo no poseyese la índole de divino, esto es, en un ser racional finito pero no ciudadano ni siquiera en parte del mundo sensible: ¿seguiría siendo en semejante ser la relación de la ley moral con su voluntad la expresada por la idea de necesidad, de modo que sólo en un ser puramente racional y a la vez infinito, es decir, divino, puede esperar la ley moral ser cumplida de modo absolutamente necesario, indefectiblemente?

La pregunta tiene, nos parece, un interés superior al de una mera especulación sobre las características de seres hipotéticos, situados en alguno de los muchos mundos posibles, pues incide en una importante dimensión de la filosofía moral kantiana: Kant parece asignar toda resistencia a la ley moral a la sensibilidad y considerar a ésta como fuente única de las incitaciones a la transgresión de dicha ley, sin juzgar posible una maldad moral de origen e índole solamente racional, en la que sea la razón o principios de ella emanados los que pugnen con los dictados morales.

Desde un punto de vista histórico diríase que, con ello, Kant regresa a una posición sostenida frecuentemente en la Antigüedad pre-cristiana: "sensibilidad" y "mal" son términos prácticamente equivalentes, y a la vez que se considera libres de todo predicado moralmente negativo a las potencias superiores, racionales, del hombre, y por lo mismo siempre bueno a su ejercicio cuando no se deja contaminar por elementos procedentes del orden sensible, se rechaza la tesis, quizá

<sup>43</sup> "Als blossen Gliedes der Verstandeswelt würden also alle meine Handlungen dem Prinzip der Autonomie des reinen Willens vollkommen gemäss sein; als blossen Stücks der Sinnenwelt würden sie gänzlich dem Naturgesetz der Begierden und Neigungen, mithin der Heteronomie der Natur gemäss genommen werden müssen" (GMS 453).

<sup>44</sup> "so werde ich mich als Intelligenz, obgleich andererseits wie ein zur Sinnenwelt gehöriges Wesen, dennoch dem Gesetze der ersteren <...> unterworfen erkennen, folglich die Gesetze der Verstandeswelt für mich als Imperativen und die diesem Prinzip gemässen Handlungen als Pflichten ansehen müssen" (GMS 454).

<sup>45</sup> "das moralische Sollen ist also eigenes notwendiges Wollen als Gliedes einer intelligibelen Welt und wird nur sofern von ihm als Sollen gedacht, als er sich zugleich wie ein Glied der Sinnenwelt betrachte!" (GMS 455).

específicamente cristiana, según la cual la razón y la voluntad no sólo pueden dar origen a transgresiones de la ley moral, sino que incluso los peores pecados son los que, por tener su origen en esas potencias que sólo el hombre posee exhiben, en consonancia con el adagio "*corruptio optimi pessima*", una maldad "formal", fría, imputable a una auténtica malicia moral y no sólo a la mera debilidad ante las tentaciones procedentes de la sensibilidad.

No podemos emprender aquí el intento de dar una respuesta detallada a la cuestión de si es correcta la interpretación de Kant que acabamos de esbozar (cfr. §68). Nos parece que no lo es, en especial en atención a los textos de Rel. en los que nuestro filósofo estudia *ex professo* el problema del mal moral, en los cuales afirma que de ningún modo son las inclinaciones sensibles el origen principal del mal moral, sino que ni siquiera cabe decir que en sí mismas posean predicado moral positivo o negativo alguno (cfr. Rel. 23-24, 35). Por lo que hace a la cuestión, más cercana al tema que nos ocupa, de si Kant considera la posibilidad de un ser racional finito pero no sensible, cabe sólo aducir algunos de los textos en los que nuestro autor —un tanto oscuramente, pues sigue sin estar claro si los seres racionales que no son santos y tampoco son humanos a que se refiere pertenecen o no, al menos en un sentido parcial, al mundo sensible— afirma que cuando menos en el terreno nocional no es el hombre el único ser del que hay que decir que su relación con la ley moral no es otra que la de estar necesitado por ella: "Para los hombres y todos los seres racionales creados, es la necesidad moral necesidad, es decir, obligación, y toda acción fundada sobre ella ha de representarse como un deber, y no como un modo de proceder, amado ya por nosotros mismos o que pueda llegar a serlo" (KpV 120)<sup>46</sup>, escribe Kant en una ocasión<sup>47</sup>; con ello nuestro autor no hace sino repetir su doctrina acerca de la necesidad, pero afirmando ahora que es valedera no sólo para el hombre sino para todo ser racional creado o, lo que probablemente es en su opinión equivalente, finito. Si es posible en opinión de Kant la existencia, o siquiera la noción de un ser racional finito, imperfecto, pero ajeno por completo a la sensibilidad, no se puede afirmar ni negar a la vista de los textos de nuestro filósofo que conocemos.

---

<sup>46</sup> "für Menschen und alle erschaffenen vernünftigen Wesen ist die moralische Notwendigkeit Nötigung, d.i. Verbindlichkeit, und jede darauf gegründete Handlung als Pflicht, nicht aber als eine uns von selbst schon beliebte, oder beliebt werden könnende Verfahrungsart vorzustellen" (KpV 81).

<sup>47</sup> En otro lugar leemos: "Das moralische Gesetz ist nämlich für den Willen eines allervollkommensten Wesens ein Gesetz der *Helligkeit*, für den Willen jedes endlichen vernünftigen Wesens aber ein Gesetz der *Pflicht*, der moralische Nötigung" (KpV 82).

### 1.2.2.3 La ley moral se dirige al hombre imperativamente

§44. La ley moral al dirigir a la voluntad humana su pretensión de ser, en efecto, ley de la conducta originada en esa voluntad, ha de tomar la forma de un imperativo. Por tanto, lo que hay que fundamentar concretamente es no tanto la validez de la ley moral cuanto la de un cierto imperativo, el moral o, como Kant suele denominarlo, categórico. Nos proponemos a continuación examinar con algún detenimiento las diferencias que separan al concepto de ley del de imperativo.

Al distinguirlos, Kant se aparta un tanto de la etimología y del uso habitual del vocablo "ley", los cuales no admiten la distinción que queremos trazar. En efecto, para Santo Tomás, testigo privilegiado de la tradición filosófica, "la ley es cierta regla y medida de los actos según la cual se induce a alguien a actuar o se le retrae de hacerlo; en efecto, «ley» viene de «ligar», porque obliga a actuar"<sup>48</sup>. Que la ley obligue pertenece, pues, a la misma noción de ésta y la ley nunca es una mera enunciación acerca de lo que sucede, sino siempre prescripción de lo que debe suceder: "del mismo modo que el enunciado es un dictamen de la razón cuando enuncia, así también la ley lo es cuando manda"<sup>49</sup>. No cabe, por tanto, si se mantiene la noción escolástica de ley, sostener que sólo a la de imperativo pertenece propiamente la dimensión prescriptiva, que sólo él, y no la ley, incluye en sí la idea de obligación (la cual a su vez presupone la de una resistencia por parte de quien es obligado a actuar del modo que se le impera, luego la falta de necesidad en el sujeto obligado del ejercicio de esa conducta, necesidad que es una de las notas de la noción kantiana de ley pero no, como estamos viendo, de la escolástica).

La concepción kantiana de la diferencia entre "ley" e "imperativo", o, más concretamente, de por qué motivos y en qué circunstancias es preciso emplear el segundo término y no el primero, puede ilustrarse con numerosos textos de nuestro filósofo. Por ejemplo con aquél en que sostiene que en los seres racionales finitos "tiene la ley la forma de un imperativo, porque si bien se puede presuponer en el hombre, como ser racional, una voluntad *pura*, en cambio, como ser afectado por necesidades y por causas motoras sensibles, no se puede presuponer una voluntad *santa*, es decir, una tal que no fuera capaz de ninguna máxima contradictoria con la ley moral" (KpV 53)<sup>50</sup>.

<sup>48</sup> "lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur; dicitur enim lex a «ligando», quia obligat ad agendum" (S. THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae*, cura fratrum eiusdem ordinis, BAC, Matriti, 1978, I-II, q. 90, a. 1, c).

<sup>49</sup> "sicut enuntiatio est rationis dictamen per modum enuntiandi, ita etiam lex per modum praecipiendi" (S. THOMAE AQUINATIS, *op. cit.*, I-II, q. 92, a. 2, c).

<sup>50</sup> "hat das Gesetz die Form eines Imperativs, weil man an jenem zwar, als vernünftigen Wesen, einen reinen, aber, als mit Bedürfnissen und sinnlichen Bewegursachen affizierten Wesen, keinen heiligen Willen, d.i. einen solchen, der keiner dem moralischen Gesetze widerstrebenden Maximen fähig wäre, voraussetzen kann" (KpV 32). Unos años antes nuestro autor había escrito, de modo similar: "Alle Imperativen werden durch ein Sollen ausgedrückt und zeigen dadurch das Verhältnis eines objektiven Gesetzes der Vernunft zu einem Willen an, der seiner subjektiven Beschaffenheit nach dadurch nicht notwendig bestimmt wird ...".



El estudio de la validez de las exigencias morales será, por tanto, el de la relación ("Verhältnis") entre dos términos, voluntad humana y ley moral, tales que el segundo no está incluido en el primero (cosa que si sucedería si el primero se tratase de una voluntad santa), y sin embargo ha de estar conectado a la vez sintética y aprióricamente con el mismo. Ya sabemos que esa relación recibe el nombre de necesidad ("Nötigung"), y estamos observando ahora cómo el resultado o la expresión de esa síntesis que la necesidad se esfuerza en lograr es el imperativo moral o categórico. Tal es, en nuestra opinión, el modo concreto en que se plantea en la filosofía moral de Kant el problema de la fundamentación de la validez de la moralidad.

Por todo ello, de igual manera que no es del todo exacto afirmar que ese problema versa sobre la necesidad de la moral, pues lo hace sobre la necesidad, tampoco lo es decir que lo más directamente estudiado es la ley moral, pues lo es el imperativo categórico, al mismo tiempo que si usamos con todo rigor la terminología de Kant hemos de decir que la que está en cuestión es precisamente la síntesis de voluntad humana y ley moral, más bien que la de esa voluntad con el imperativo categórico, el cual, como hemos mostrado, más bien que término o elemento de una síntesis es el resultado de la que acabamos de mencionar.

Con todo, hemos de tener presente que el modo que hemos expuesto de plantear la pregunta por la validez (síntesis de ley moral con voluntad humana, resultado de la cual es el imperativo categórico, el cual es la proposición cuya verdad práctica o validez se trata ante todo de establecer) responde a una manera de proceder típicamente kantiana, según la cual se otorga la primacía o anterioridad trascendental a una noción, en nuestro caso a la de ley respecto de la de imperativo, que en el *ordo inventionis* no es la hallada en primer lugar. Nos referimos, concretamente, al hecho de que la ley se nos da siempre ya como imperativo, por lo mismo que la única voluntad que conocemos, la humana, es frágil y no necesariamente conforme con la moralidad.

Es en la tarea de explicarnos a nosotros mismos la existencia en nosotros de ese imperativo y de fundamentar su validez cuando en y por el examen del imperativo se me sugiere la conveniencia e incluso se me impone la necesidad de adoptar el punto de vista ideal o trascendental. Únicamente desde ese punto de vista cabe acceder a conceptos como los de ley moral que no sea imperativa o voluntad que no está afectada, esto es, santa, sólo desde los cuales, mirando desde ellos hacia abajo, por así decir, me percató por completo de las características tan peculiares de mi voluntad, alejada de la santidad, y del principio moral, un imperativo, que la rige.

El proceso que se sigue es, pues, valga la expresión, de ida y vuelta: la primera toma de contacto con el entero problema moral tiene lugar en la recepción de datos empíricos<sup>51</sup>, el examen de los cuales apunta inmediatamente a esferas de

---

Ein vollkommen guter Wille würde also unter objektiven Gesetzen <...> stehen <...> Daher gelten für den göttlichen und überhaupt für den heiligen Willen keine Imperativen" (GMS 413-14).

<sup>51</sup> Sobre todo del hecho de encontrarme a la vez interpelado por la moralidad y zarandeado por la sensibilidad.

otra índole, puras, de las que a continuación descubro que en ellas se encuentran las condiciones de posibilidad trascendentales de nociones como la de obligación, las cuales sólo a la luz de las puras pueden ser cabalmente comprendidas y fundamentadas, por lo que he de inferir que ya desde el principio, *a priori*, con una anterioridad no cronológica ni del tipo del *ordo inventionis*, sino trascendental, se hallaban estas últimas presentes en mí<sup>52</sup>.

Hemos podido observar un poco más arriba que, en el uso tomista del término, "ley" se aplica tanto a la voluntad divina como a una del tipo de la humana, y no existe la diferencia que Kant establece entre ley e imperativo. Ahora bien, existen, junto a los que hemos aducido, otros textos de nuestro filósofo en los que él emplea del modo tradicional, es decir, indistintamente, las nociones de ley y de imperativo. Por ejemplo, en una ocasión Kant se expresa del siguiente modo: "Que esta regla práctica es un imperativo, es decir, que la voluntad de todo ser racional está atada a ella necesariamente como condición..." (GMS 78)<sup>53</sup>, con lo que asigna al concepto de imperativo una propiedad, la de determinar necesariamente la voluntad de todo ser racional, que en rigor sólo posee la ley, pues existen seres racionales en relación con los cuales carece de sentido hablar de imperativos. En otro momento, escribe que "la voluntad está sometida a la ley" (GMS 67)<sup>54</sup>, cuando la relación de sometimiento une a la voluntad no tanto con la ley cuanto con el imperativo. Expresiones como estar "bajo la ley" ("unter dem Gesetz"), un tanto extrañas, pues, a la vista de las anteriores consideraciones, "bajo" lo que se está es bajo un imperativo, mientras que se obra "según" una ley, son empleadas con cierta frecuencia por Kant, quien en una ocasión escribe: "...el imperativo categórico es el único que se expresa en ley práctica" (GMS 54)<sup>55</sup> y en otra: "en este imperativo categórico, o ley de la moralidad" (GMS 54)<sup>56</sup>. Con todo, hemos de pensar que en todos esos textos Kant se expresa un tanto a la ligera y sin que le preocupe una precisión terminológica de la que sí da fehacientes muestras cuando se detiene a estudiar los conceptos de ley y de imperativo, distinguiéndolos netamente y haciendo un uso de gran importancia de esa distinción, según hemos podido comprobar.

---

<sup>52</sup> Parto por tanto de la noción de imperativo, no de la de ley, pero el examen de la primera me revela inmediatamente que ella es el resultado de la síntesis de la voluntad humana con la segunda, de manera que si no hubiese ley no habría imperativo, por ser la primera anterior trascendentalmente a la segunda, pero podría muy bien haber ley sin imperativo, por más que el primer e imprescindible contacto con la moralidad, y al cabo el único que me es dado alcanzar en el plano de la efectiva vida moral, se produce con la dimensión imperativa y no con la meramente legislativa de la misma.

<sup>53</sup> "Dass diese praktische Regel ein Imperativ sei, d.i. der Wille jedes vernünftigen Wesens an sie als Bedingung notwendig gebunden sei..." (GMS 440).

<sup>54</sup> "Der Wille wird dem Gesetze unterworfen" (GMS 431).

<sup>55</sup> "... dass der kategorische Imperativ allein als ein praktisches Gesetz laute" (GMS 420).

<sup>56</sup> "bei diesem kategorischen Imperativ oder Gesetze der Sittlichkeit" (GMS 420). Cfr. también GMS 428, GMS 432, GMS 433

### 1.3 La fundamentación de la validez como justificación de la necesidad

§45. Hemos afirmado que la tarea de fundamentar la moralidad equivale, hasta confundirse con ella, a la de justificar la validez del imperativo categórico, problema no idéntico al de fundar la validez de la ley moral, dadas las grandes diferencias que según nos hemos detenido en señalar existen entre ambas nociones.

Resulta por ello extraño que diversos y autorizados comentaristas sean de una opinión muy otra: la de que no son cuestiones distintas la que versa sobre los fundamentos de la validez de la ley moral y la que lo hace sobre los del imperativo categórico, o, con otras palabras, la que estudia la idea de necesidad y la que se ocupa del concepto de necesidad moral. Así, L.W. Beck habla de que "la personalidad racional como legisladora expresó un «es» que es *ipso facto* un «debe» para seres parcialmente racionales"<sup>57</sup>. R.P. Wolff va más allá y llega a decir que en opinión de Kant basta demostrar que un agente es capaz de acción racional para que quede justificada la validez para ese agente del imperativo categórico<sup>58</sup>.

La verdadera tesis sostenida por Kant es la contraria de la que a continuación Paton pone en su boca: "el paso de un principio moral a un imperativo categórico no necesita justificación ulterior alguna"<sup>59</sup>. Es evidente que nuestro filósofo distingue la índole de un principio moral, de una ley, de la de un imperativo categórico, por ejemplo cuando escribe: "Si, pues, ha de haber un principio práctico supremo y un imperativo categórico con respecto a la voluntad humana" (GMS 64)<sup>60</sup> y, como creemos haber mostrado en el párrafo anterior, esta diferencia de índoles tiene su lógico correlato en una diferencia en el modo y dificultad de llevar a cabo la fundamentación de la validez del respectivo aserto. Basta un somero estudio de la cuestión para percatarse de que no puede ser la misma, ni siquiera sólo ligeramente diferente, la justificación de la validez de la moralidad para una voluntad a la que le resulta imposible apartarse de ella, por ser la ley moral el principio estructural que la constituye, que esa justificación en

---

<sup>57</sup> "Rational personality as lawgiving expressed an «is» which is «ipso facto» an «ought» for partially rational beings" (BECK, L.W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1966, p. 199). Muy semejante es la opinión de H.J. Paton (cfr. PATON, H.J., *The Categorical Imperative*, Hutchinson, London, 1967, 6th. ed., p. 199; cfr. también 246-47).

<sup>58</sup> Cfr. WOLFF, R.P., *The autonomy of reason. A commentary on Kant's Groundwork of the Metaphysic of Morals*, Harper & Row, New York, 1973, pp. 193, 198. Para H. Allison, tampoco precisa ninguna fundamentación especial el paso de la expresión de cómo se comporta una voluntad totalmente racional a la de cómo debe comportarse una sólo parcialmente racional (cfr. ALLISON, H.E., *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, p. 226).

<sup>59</sup> "the passage from a moral principle to a categorical imperative is in no need of further justification" (PATON, H.J., *op. cit.*, p. 247).

<sup>60</sup> "Wenn es denn also ein oberstes praktisches Prinzip und in Ansehung des menschlichen Willens einen kategorischen Imperativ geben soll" (GMS 428).

relación con una voluntad que, como es el caso de la humana, se ve frecuente y poderosamente solicitada a apartarse de los dictados morales.

Con todo, no deja de ser cierto que algunos pasajes, pocos, menos cuidadosos de Kant dan pie a interpretaciones como las de los comentaristas recién mencionados. Tal es el caso del siguiente texto de nuestro autor: "Pero la proposición: «la voluntad es, en todas las acciones, una ley de sí misma», caracteriza tan sólo el principio de no obrar según ninguna otra máxima que la que pueda ser objeto de sí misma, como ley universal. Esta es justamente la fórmula del imperativo categórico y el principio de la moralidad" (GMS 86)<sup>61</sup>. Tenemos, por tanto, que estudiar con más detalle la cuestión de si el problema de la fundamentación de la validez del orden moral se centra en la dimensión imperativa del mismo, o, lo que es equivalente, en la idea de necesidad.

Si, con Kant, entendemos por ley el enunciado de cómo se comporta un ser totalmente racional y por imperativo el de cómo se debe comportar un ser parcialmente racional, tenemos que la pregunta por la validez de las exigencias que la moralidad dirige a un ser como el hombre, en tanto que es una pregunta cuyo objeto pertenece a la esfera de lo normativo y no a la de lo descriptivo, ha de plantearse precisamente en relación con el imperativo categórico y no, o al menos de un modo muy distinto, en relación con la ley moral.

En efecto, la pregunta acerca de ésta se responde indicando un aspecto de la realidad posible, a saber, mostrando cómo obra, o como obraría si existiese, un determinado ser, aquél que fuese totalmente racional, sin que en todo ello tengan propiamente cabida consideraciones prescriptivas de ningún tipo: a propósito de una conducta por completo necesaria, como es la moral para un ser puramente racional, carece de sentido preguntarse si debe o no ser ejecutada y, con mayor razón aún, exhortar a ese ser a ejecutarla o intentar fundamentar la validez de un mandato a él dirigido en ese sentido.

Las afirmaciones acerca de la ley moral, en el preciso sentido que aquí estamos dando a esa noción, se hallan todas ellas en el ámbito del ser, y no en el del deber, pero sucede que es precisamente este último aquél en el que se han de realizar las afirmaciones pertinentes, y plantear las preguntas por ellas suscitadas, a una filosofía moral que tenga al hombre por destinatario. Dada una voluntad por completo y necesariamente dócil a la razón, no es que la pregunta por la validez del orden moral sea de más fácil resolución que la que versa sobre la validez de las exigencias morales que se dirigen a una voluntad afectada, sino que apenas puede tener sentido plantearla, y, en cualquier caso, los resultados a que llegue el estudio de las relaciones entre voluntad y ley moral en un ser totalmente racional de ningún modo pueden ser suficientes, aunque quizá sean útiles, e incluso necesarios, para fundamentar la validez de la necesidad moral, esto es, de la peculiar relación que

<sup>61</sup> "Der Satz aber: der Wille ist in allen Handlungen sich selbst ein Gesetz, bezeichnet nur das Prinzip, nach keiner andern Maxime zu handeln, als die sich selbst auch als ein allgemeines Gesetz zum Gegenstande haben kann. Dies ist aber gerade die Formel des kategorischen Imperativs und das Prinzip der Sittlichkeit" (GMS 447).

se establece entre la ley moral y la voluntad de un ser que, como el hombre, sólo es racional parcialmente.

Son numerosos los textos de Kant en que nuestro filósofo pone de relieve cuáles son las nociones que hay que estudiar y las preguntas que es preciso resolver para dar un sólido fundamento a la moralidad. Un examen de la estructura de la tercera sección de GMS desde este punto de vista arroja el resultado de que en un momento concreto de la misma se sitúa un importante punto de inflexión: hasta allí el interés se ha centrado en proporcionar varios enunciados del imperativo categórico, en mostrar con ejemplos su aplicabilidad práctica, en determinar el principio que a ellos subyace y en mostrar que por simple análisis de la noción de causalidad libre se extrae la de ley moral, pero desde el pasaje a que nos referimos Kant va a hacer hincapié principalmente en la justificación de la pretensión que la ley moral dirige al hombre de que, no obstante tener abundantes y muy poderosos motivos de índole y origen empírico que le inducen a desoir los dictados morales, la acepte como norma última de su conducta.

Es decir, Kant se va a ocupar en el resto de la obra ante todo de validar el imperativo categórico o, lo que es equivalente, de mostrar que el concepto de necesidad posee realidad objetiva. He aquí el pasaje al que nos estamos refiriendo, que comienza recapitulando los resultados alcanzados en las primeras páginas de la tercera sección para terminar, marcando la transición con un "pero", formulando la crucial pregunta que lo que resta de capítulo, y de obra, se va a esforzar en contestar y con la que Kant se hace explícitamente cuestión de la dimensión imperativa que en ocasiones insensiblemente, por así decir, llevado de la dinámica immanente de las cuestiones que trataba, había introducido ya en la noción de ley: "De la suposición de estas ideas <ante todo de la de libertad> se ha derivado, empero, también la conciencia de una ley para obrar: que los principios subjetivos de las acciones, o sea las máximas, tienen que ser tomadas siempre de modo que valgan también objetivamente, esto es, universalmente, como principios y puedan servir, por lo tanto, a nuestra propia legislación universal. ¿Pero por qué debo someterme a tal principio, y aun como ser racional en general, y conmigo todos los demás seres dotados de razón?" (GMS 88)<sup>62</sup>. Poco después, reflexionando sobre lo hasta ese momento alcanzado y sobre lo que a su proyecto crítico-moral le resta por alcanzar, Kant considera al volver la vista hacia las páginas anteriores de la GMS la inquietante posibilidad de que en ellas "habríamos, sin duda, ganado algo muy importante, por haber determinado al menos el principio legítimo con más precisión de lo que suele acontecer; pero, en cambio, por lo que toca a su validez y a la necesidad práctica de someterse a él, no habríamos adelantado un paso" (GMS 89)<sup>63</sup>.

---

<sup>62</sup> "Es floss aber aus der Voraussetzung dieser Ideen auch das Bewusstsein eines Gesetzes zu handeln: dass die subjektiven Grundsätze der Handlungen, d.i. Maximen jederzeit so genommen werden müssen, dass sie auch objektiv, d.i. allgemein als Grundsätze, gelten, mithin zu unserer eigenen allgemeinen Gesetzgebung dienen können. Warum aber soll ich mich denn diesem Prinzip unterwerfen und zwar als vernünftiges Wesen überhaupt, mithin auch dadurch alle andere mit Vernunft begabte Wesen?" (GMS 449).

La observación de la estructura de la tercera sección de GMS proporciona también el siguiente argumento en pro de la tesis de que es la noción de necesidad más bien que la de necesidad, o sea, la validez del imperativo categórico más bien que la de la ley moral la que se encuentra en el centro de los intereses de nuestro autor en los pasajes cruciales de dicha sección: el círculo vicioso contra el que Kant nos advierte (cfr. GMS 450) consiste en el intento de extraer algo —la validez del imperativo categórico— de algo —la libertad de un ser sólo en parte racional— que sólo cabe fundamentar a partir de lo que, circularmente, de ello queríamos extraer: a partir de la validez del imperativo categórico. Por ello, sólo una fundamentación de la validez del imperativo categórico que no se apoye en la libertad de un ser a la vez racional y sensible nos permitirá salir de ese círculo, y tal es la tarea que Kant emprende en las páginas siguientes.

En las páginas inmediatamente posteriores a aquellas de las que hemos tomado los últimos textos se repiten formulaciones de la pregunta a que nuestro filósofo va a tratar de responder, todas las cuales indican que ésta versa precisamente sobre la dimensión imperativa de la moral, o, lo que es lo mismo, sobre el concepto de necesidad. Así, surge la interrogante: "por qué la validez universal de nuestra máxima, considerada como ley, tiene que ser la condición limitativa de nuestras acciones" (GMS 89)<sup>64</sup> o esta otra, en lo sustancial equivalente: "*por qué la ley moral obliga*" (GMS 90)<sup>65</sup>.

El imperativo como tal, es decir, en aquellas dimensiones suyas que no comparte con la ley, aparece a menudo en primer plano en las formulaciones que Kant ofrece de la tarea a que se enfrenta su fundamentación de la moralidad. Los párrafos de GMS decisivos para esa tarea se titulan sencillamente "*¿Cómo es posible un imperativo categórico?*" (GMS 93)<sup>66</sup> y ya en la segunda sección de la misma obra se había anticipado que "el único problema que necesita solución es, sin duda alguna, el de cómo sea posible el imperativo de la *moralidad*" (GMS 53)<sup>67</sup>. Por otra parte, sabemos que, a su vez, el imperativo remite las preguntas que sobre él versan a interrogaciones acerca de la necesidad<sup>68</sup>, la cual es, en último

<sup>63</sup> "dass wir <...> das echte Prinzip genauer, als wohl sonst geschehen, bestimmt hätten, in Ansehung seiner Gültigkeit aber und der praktischen Notwendigkeit, sich ihm zu unterwerfen, wären wir um nichts weiter gekommen" (GMS 449).

<sup>64</sup> "Warum denn die Allgemeingültigkeit unserer Maxime als eines Gesetzes, die einschränkende Bedingung unserer Handlung sein müsse" (GMS 449).

<sup>65</sup> "*woher das moralische Gesetz verbinde?*" (GMS 450).

<sup>66</sup> "*wie ist ein kategorischer Imperativ möglich?*" (GMS 453).

<sup>67</sup> "wie der Imperativ der Sittlichkeit möglich sei, ist ohne Zweifel die einzige einer Auflösung bedürftige Frage" (GMS 419).

<sup>68</sup> En palabras de Kant: "Wie sind alle diese Imperative möglich? Diese Frage verlangt nicht zu wissen, wie die Vollziehung der Handlung, welche der Imperativ gebietet, sondern wie bloss die Nötigung des Willens, die der Imperativ in der Aufgabe ausdrückt, gedacht werden könne" (GMS 417).

término, el concepto cuya realidad objetiva, o, lo que es equivalente y quizá más apropiado tratándose de una noción moral, cuya validez —Kant escribe en una ocasión: "sin <...> debilitar en lo más mínimo la necesidad por la ley ni disminuir en algo su validez" (GMS 60)<sup>69</sup>— se trata de establecer.

El aserto que Kant tiene que justificar para dotar de bases firmes a las exigencias morales que se dirigen al hombre es, en suma, el siguiente: "el concepto de necesidad de la voluntad <...> en conformidad con el imperativo categórico tiene realidad objetiva"<sup>70</sup>. O, en acertadas palabras de otro comentarista, después de haber estudiado y, de un modo muy peculiar, fundamentado la libertad y haber extraído por simple análisis de ella la ley moral, le resta aún a Kant "la más importante tarea deductiva, la deducción de la forma imperativa de la ley"<sup>71</sup>. Concretamente, esa tarea es la de mostrar "que nos debemos pensar sometidos a la ley del mundo inteligible también como miembros del mundo sensible", la de estudiar "la relación de voluntad racional y apetito sensiblemente condicionado"<sup>72</sup>, y esa relación recibe en la ética crítica el nombre de necesidad.

Que, en contra de lo que piensan Paton y sus seguidores lo que nuestro autor trata de justificar o, en su lenguaje, deducir es precisamente el deber, es decir, una noción que sólo en seres no por completo racionales tiene sentido, y que ese problema de ninguna manera coincide con el de señalar la necesidad con la que seres totalmente racionales se atienen a la ley moral (de modo que resuelto éste quedaría también resuelto aquél), queda confirmado por la observación de que cuando en GMS 95 Kant afirma retrospectivamente que "el uso práctico de la razón común humana confirma la exactitud de esta deducción"<sup>73</sup>, los pasajes que tiene sin duda *in mente* son aquellos, a los que ya nos hemos referido, en que estudia las relaciones de la ley del mundo inteligible con una voluntad que a la vez que pertenece a él forma parte también del mundo sensible para, con base en ese estudio, aclarar y justificar el concepto de "Sollen"<sup>74</sup>.

<sup>69</sup> "...ohne <...> die Nötigung durchs Gesetz zu schwächen und seiner Gültigkeit etwas zu benehmen" (GMS 425).

<sup>70</sup> "the concept of the necessitation of the will <...> in accordance with the categorical imperative has objective reality" (McCARHY, M.H., "Kant's Rejection of the Argument of Groundwork III" in *Kant-Studien* 73 (1982), pp. 169-190, p. 186).

<sup>71</sup> "die wichtigste Deduktionsaufgabe, die Deduktion der imperativen Forms des Gesetzes" (HENRICH, D., *art. cit.*, pp. 94-95).

<sup>72</sup> "dass wir uns auch als Glieder der Sinnenwelt dem Gesetz der intelligiblen Welt unterworfen denken müssen <...> das Verhältnis von vernünftigen Willen und sinnlich bedingtem Begehren" (HENRICH, D., *art. cit.*, p. 96).

<sup>73</sup> "Der praktische Gebrauch der gemeinen Menschenvernunft bestätigt die Richtigkeit dieser Deduktion" (GMS 454).

<sup>74</sup> Al mismo fin sirve la observación de que el pasaje, ya más popular y menos técnico, con el que Kant quiere ilustrar lo que considera haber deducido exitosamente en las páginas anteriores expone un típico caso de debilidad moral, es decir, de las relaciones, gobernadas por la noción de necesidad, de la ley moral con una voluntad, la humana, que a la par que por un lado acepta la ley por otro la traspassa (cfr. GMS 454-55).

Otro gran aspecto de la entera fundamentación kantiana de la moralidad, el plantearla como el estudio de una proposición práctica sintética a priori, sólo se explica si esa proposición es precisamente no tanto la ley moral cuanto el imperativo categórico. La ley moral se obtiene por simple análisis del concepto de causa libre, pues es la expresión de su *modus operandi* necesario, sólo si esa causa libre es una voluntad santa. Como tal no es el caso de la voluntad humana no cabe decir que analizándola se obtenga la ley moral, por lo que es forzoso pensar que la tarea que tenemos ante nosotros es de índole sintética, ya que sólo sintética puede ser la conexión del principio que expresa el modo de operar de una voluntad santa con una voluntad, la humana, que se define por no serlo. El resultado de esa síntesis no es otro que el imperativo categórico, expresión, en definitiva, no de que una voluntad es moral (en ese caso sí que cabría extraerlo por simple análisis de la misma) sino de que tiene que serlo.

#### 1.4. Peculiaridad y dificultad de la pregunta por la necesidad

§46. Queremos a continuación pasar rápida revista a algunas de las principales dificultades que ofrece la tarea de fundamentar la validez de la moralidad entendida precisamente como el conjunto de los imperativos categóricos, tarea que, como hemos visto, es equivalente a la de asegurar la posesión de realidad objetiva por parte del concepto de necesidad moral.

Hemos tratado de mostrar cómo la principal característica de esa necesidad es la de ser incondicionada. Pues bien, todo lo incondicionado lleva como tal inscrita en su esencia la imposibilidad de ser cabalmente comprendido por un ser, como es el caso del hombre, para el cual comprender algo es determinar y asignarle la condición de la cual ese algo depende. Kant es muy claro a este respecto: "No es, pues, una censura para nuestra deducción del principio supremo de la moralidad, sino un reproche que habría que hacer a la razón humana en general, el que no pueda hacer concebible una ley práctica incondicionada (como tiene que serlo el imperativo categórico), en su absoluta necesidad; pues si no quiere hacerlo por medio de una condición, a saber, por medio de algún interés puesto por fundamento, no hay que censurarla por ello, ya que entonces no sería una ley moral, esto es, suprema de la libertad" (GMS 106)<sup>75</sup>.

<sup>75</sup> "Es ist also kein Tadel für unsere Deduktion des obersten Prinzips der Moralität, sondern ein Vorwurf, den man der menschlichen Vernunft überhaupt machen müsste, dass sie ein unbedingtes praktisches Gesetz (dergleichen der kategorische Imperativ sein muss) seiner absoluten Notwendigkeit nach nicht begreiflich machen kann; denn dass sie dieses nicht durch eine Bedingung, nämlich vermittelt irgend eines zum Grunde gelegten Interesses, tun will, kann ihr nicht verdacht werden, weil es alsdann kein moralisches, d.i. oberstes Gesetz der Freiheit sein würde" (GMS 463).



Por otra parte, que para que tenga sentido hablar de imperativos, y especialmente de los categóricos, la voluntad a que se dirigen ha de ser tal que el principio según el cual es imperada la acción de que se trate no sea un principio constitutivo, estructural, de esa voluntad, pero precisamente esta circunstancia hace pensar que la voluntad en cuestión difícilmente y, a lo sumo, sólo tras un largo y laborioso proceso argumentativo, tendrá algún motivo o porqué ajeno a lo empírico, o, lo que aquí es equivalente, necesario —el establecimiento del cual es la misma tarea que la de la fundamentación de la validez— para actuar de un modo, el que el imperativo ordena, que no sólo no es su modo propio de actuar sino que a menudo incluso repugnará a éste.

La tercera dificultad, o el tercer aspecto de la dificultad general que estamos describiendo, nos viene sugerido por el siguiente texto de nuestro filósofo: "Un mandato, según el cual cada uno debe tratar de hacerse feliz, sería insensato, pues nunca se manda nada a nadie lo que él ya quiere por sí indefectiblemente" (KpV 60)<sup>76</sup>. Es decir, pertenece a la esencia de todo imperativo, sea éste hipotético o categórico, que la ejecución de la acción por ellos imperada no sea inexorable. Pero a la vez hemos de tener presente que el que una acción sea imperada, en especial si lo es de modo categórico, quiere decir precisamente que debe ser ejecutada necesaria, inexorablemente: lo que la ley moral manda, escribe Kant poco antes del texto anterior, hay que cumplirlo "indefectiblemente" (KpV 34)<sup>77</sup>. La justificación de los imperativos, sobre todo la de los morales, habrá de consistir, pues, en mostrar si y cómo es posible que una misma acción, la moralmente obligatoria, sea y a la vez no sea "unausbleiblich", es decir, en qué sentidos, forzosamente distintos pero a la par compatibles e incluso complementarios, posee y no posee simultáneamente esa propiedad que podemos denominar "indefectibilidad".

En cuarto lugar es de notar que por una parte es claro que Kant considera al imperativo categórico expresión de una cierta conexión sintética, pero por otra la exposición de la índole y la justificación de la necesidad de esa conexión sintética ofrece la dificultad de que, al menos en un primer acercamiento a la cuestión, no se detectan en el imperativo categórico los dos elementos precisos para que quepa hablar de conexión, sea ésta del tipo que sea: mientras que el deber hipotético cuenta con el punto de apoyo del querer previo, lograda la conexión con el cual quedará validado el imperativo, en el caso del categórico es difícil descubrir cuál pueda ser ese segundo elemento distinto del constituido por la acción que es imperada en y por sí misma, y no en virtud de nada diferente de ella.

El querer humano presenta una estructura dominada por la relación medios-fin: toda volición se ejecuta *propter finem*, y por ello será de muy difícil comprensión el hecho de que exista una necesidad dirigida a la voluntad humana en virtud de la cual a ésta se le ordena querer algo que no es medio para la

<sup>76</sup> "Ein Gebot, dass jedermann sich glücklich zu machen suchen sollte, wäre töricht; denn man gebietet niemals jemandem das, was er schon unausbleiblich von selbst will" (KpV 37).

<sup>77</sup> "unausbleiblich" (KpV 20).

consecución de objetivo ulterior alguno, sino fin en sí mismo. Ahora bien, precisamente es esto lo que sucede en el caso de la necesidad, moral, que todo imperativo categórico expresa<sup>78</sup>.

En sexto lugar cabe señalar que, por ser apriorico, todo el edificio kantiano de los fundamentos de la moralidad se encuentra en un terreno ideal, alejado por completo de la realidad empírica, y que quizá jamás entrará de hecho en ella (sin que ello suponga mengua alguna para su índole propia), pero sucede que el destinatario de la necesidad moral, la voluntad humana, es algo situado al menos en parte en la esfera de esa realidad empírica, y, como tal, por completo ajena a la ideal y a menudo hostil a la misma tan pronto como entra en contacto con ella, pese a todo lo cual el imperativo moral aspira a hacerse escuchar categórica y terminantemente por el sujeto empíricamente afectado al que se dirige, erigiéndose en norma última e indiscutible de su conducta<sup>79</sup>.

La siguiente dificultad, la séptima, es análoga a la anterior. Kant tiene ante sí la tarea de mostrar la relevancia para la esfera de los fenómenos de algo que, por ser puro, pertenece por entero al ámbito de los noumenos, pues la ley moral es, de suyo, ley del mundo inteligible, por mucho que, adoptando forma imperativa, aspire a serlo, en un sentido distinto, regulativo y no constitutivo, también de, o quizá mejor, para el mundo sensible. En esta audaz operación, por otra parte, Kant ha de esforzarse por no transgredir los límites críticos que él mismo impuso a todo filosofar, entre los cuales se encuentra precisamente una muy rígida distinción y separación entre los ámbitos inteligible y sensible. En expresión de un comentarista, al menos desde la tercera antinomia Kant sabe que no es lícito el paso de "X, tal y como es en sí mismo, tiene la propiedad P" a "X, tal y como se presenta a sí mismo ante la intuición empírica, tiene la propiedad P"<sup>80</sup> y, sin embargo, un paso semejante a éste es el que le es preciso dar a Kant para fundamentar el imperativo categórico.

La noción misma de deber, especialmente y sin duda alguna la de obligación moral, presupone la pertenencia simultánea del sujeto de la misma a los dos mundos, el inteligible y el sensible (cfr. GMS 453-54). Sin embargo, dos tesis no menos típicamente kantianas, la de que el mundo sensible es el ámbito propio de la necesidad natural y aquella según la cual donde reine la necesidad natural no

<sup>78</sup> En una fecha tan temprana como 1764 Kant ya era plenamente consciente de esta dificultad, la quinta de nuestra enumeración, inherente a la esencia misma de la moralidad tal y como nuestro autor la concibe: "es ist aus keiner Betrachtung eines Dinges oder Begriffes <...> möglich zu erkennen und zu schliessen, was man thun solle, wenn dasjenige, was vorausgesetzt ist, nicht ein Zweck und die Handlung ein Mittel ist. Dieses aber muss es nicht sein, weil es alsdann keine Formel der Verbindlichkeit, sondern der problematischen Geschicklichkeit sein würde" (Preisschrift 299).

<sup>79</sup> En otros términos, y para limitarnos a uno sólo de los múltiples textos de Kant que podrían aducirse al respecto, "der Gedanke a priori von einer möglichen allgemeinen Gesetzgebung, der also bloss problematisch ist, wird <...> als Gesetz unbedingt geboten" (KpV 31).

<sup>80</sup> "X, as it is in itself, has the property P <...> X, as it presents itself to the empirical intuition, has the property P" (McCARHY, M.H., "The Objection of Circularity in Groundwork III" in *Kant-Studien* 76 (1985), pp. 28-42, p. 36).

cabe hablar de libertad ni, por tanto, de moralidad, parecen de difícil compatibilidad con la primera, y aquí reside la octava de nuestras dificultades. Es decir, cabe quizá admitir, en virtud de la primera de las tres tesis, que de la conjunción en un mismo ser de las propiedades de ser libre (por su pertenencia al mundo inteligible, a causa de lo cual, en opinión de Kant, la ley moral es la propia de lo que en el ser en cuestión hay de perteneciente a este mundo superior) y de estar afectado (por su participación del mundo sensible) surge la de estar obligado por la ley moral, transformada entonces en imperativo, pero esta construcción, ya de por sí en equilibrio inestable, se tambalea definitivamente si reparamos en que por estar inscrito en el mundo sensible, aunque sólo sea parcialmente, el ser en cuestión se encuentra no sólo afectado sino, más bien, necesitado sensiblemente, y con ello privado de la propiedad, la libertad, que le es de todo punto necesaria para ser destinatario de la necesidad u obligación moral. Una condición de posibilidad indispensable para la noción de obligación moral, la mencionada pertenencia al mundo sensible, se revela así como causante de que, al parecer, tal noción contenga una imposibilidad.

En noveno y último lugar es de señalar la gran dificultad que encierra compaginar las afirmaciones, ambas de todo punto esenciales en la ética de Kant, según las cuales, por un lado, la relación de la ley moral con la voluntad no puede superar el nivel de la necesidad, es decir, el de la coacción o restricción de la libertad del destinatario de la ley moral por parte de ésta pero, por otro, la libertad es condición necesaria y, en cierto sentido, según nuestro autor, incluso suficiente de la ley moral: la primera tesis, al parecer, contradice a la segunda<sup>81</sup>. A decir verdad, Kant mismo es plenamente consciente de la gran dificultad que encierra la conjunción de necesidad y libertad, conjunción que es, sin embargo, la pieza clave de su filosofía moral. El camino que adopta para, en lo posible, mostrar y justificar su posibilidad es difícil de transitar, pues para hacerlo es preciso superar el obstáculo que representa la comprensión de una noción, la de autocoacción ("Selbstzwang"), con la que Kant trata de pensar la coincidencia de necesidad y libertad: "Puesto que el hombre es un ser libre (moral), el concepto de deber no puede contener más que la *autocoacción* <...> porque sólo así es posible conciliar aquella *necesitación* <...> con la libertad del arbitrio; con lo cual entonces el concepto de deber deviene ético" (MdS 229)<sup>82</sup>. Autocoaccionarse es, en efecto, una ardua tarea: si soy yo, y no instancia alguna distinta de mí (pues en ese caso, nos advierte Kant, nos colocaríamos *ipso facto* fuera del ámbito de la ética) el origen de la coacción que sobre mí pesa ¿es esa una auténtica coacción? ¿puede alguien atarse

<sup>81</sup> Como observa Adorno, "die Nötigung, die laut Kant vom kategorischen Imperativ ausgeht, widerspricht der Freiheit, die in ihm als ihrer obersten Bestimmung sich zusammenfassen soll <...> Ratio wird zur irrationalen Autorität" (ADORNO, Th. W., *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1966, p. 258).

<sup>82</sup> "Da der Mensch ein freies (moralisches) Wesen ist, so kann der Pflichtbegriff keinen anderen <Zwang> als den Selbstzwang <...> enthalten <...> denn dadurch allein wird es möglich, jene Nötigung <...> mit der Freiheit der Willkür zu vereinigen, wobei aber alsdann der Pflichtbegriff ein ethischer sein wird" (MdS 379-380).

a sí mismo de un modo tal que no es después capaz de desatarse, es decir, es posible tener la aptitud para promulgar la ley moral pero no la capacidad para derogarla? Por otra parte, dado que estoy moralmente obligado a ejercer sobre mí ese "Selbstzwang", a autocoaccionarme, ¿no se plantea un regreso potencialmente infinito con base en la obligación de autoobligarme, al ser preciso plantearse la pregunta de si a su vez esa obligación de autoobligarme es o no una auto-obligación?

## 2. LA AUTONOMIA COMO CONDICION Y FUNDAMENTO DE LA MORALIDAD

### 2.1 La autonomía como condición de la moralidad

#### 2.1.1 La autonomía como condición trascendental de la moralidad

§47. En el elenco de diferentes fórmulas del imperativo categórico que hemos distinguido con H. J. Paton la que cabe denominar como "fórmula de la autonomía", la III, presenta respecto de las restantes la peculiaridad de que explicita dónde hay que situar el origen del imperativo: en la voluntad a la que se dirige. Cabe, por ello, pensar que la fórmula III nos introduce ya en la cuestión de la fundamentación de la validez de la ley moral, mientras que las demás permanecen en el plano de la enunciación de la misma<sup>83</sup> (cfr. §3).

Incluso se ha llegado a negar que Kant presente una "fórmula de la autonomía" como enunciado del imperativo categórico<sup>84</sup>. El hecho de que Kant no proporcione ejemplos para ilustrar la aplicabilidad de las fórmulas III y IIIa en el enjuiciamiento moral, y si lo haga en el caso de las dos primeras, proporciona cierta base a esa tesis. Sin embargo, este hecho no se debe, en opinión de nuestro autor, a que no exista una fórmula de la autonomía, sino a otra razón que expone en el lugar en que sería de esperar la aparición de los ejemplos correspondientes a las fórmulas III y IIIa: "Puedo dispensarme de aducir aquí ejemplos para explicar este principio, pues todos los que sirvieron ya para explicar el imperativo categórico y sus fór-

<sup>83</sup> Cfr. WILLIAMS, T.C., *The Concept of the Categorical Imperative*, Clarendon Press, Oxford, 1968, p. 33

<sup>84</sup> Así, Singer escribe: "try to use the principle of autonomy as an independent formula and it is hopeless. The principle of universality must be presupposed throughout" (SINGER, M.G., "Reconstructing the Groundwork" in *Ethics* 93/3 (1983), pp. 566-578, p. 570).

mulas pueden servir aquí para el mismo fin" (GMS 68 n.)<sup>85</sup>. Ya hemos estudiado con cierto detalle la cuestión de por qué Kant no ofrece ejemplos que ilustren la aplicabilidad de la fórmula III (cfr. §6). Como allí dijimos, de que no los ofrezca no cabe deducir que no considere a la de la autonomía como una fórmula del imperativo categórico.

En cualquier caso, es correcta la aserción de Singer de que "la autonomía no es idéntica a la ley moral"<sup>86</sup>, y puede muy bien suceder que con base en la noción de autonomía Kant no deje de brindarnos una formulación del imperativo categórico y de apuntar a un útil criterio de enjuiciamiento moral, pero que a la vez, y sobre todo, pretenda ofrecernos la única vía posible para una fundamentación de la moralidad. En otros términos, el de autonomía es un "principle of morality" en los dos sentidos que Allison asigna a esta expresión, si bien él lo hace con el propósito, excesivo en nuestra opinión, de negar que lo sea en el primero: lo es, por un lado, en el sentido en que, por ejemplo, "la mayor felicidad para el mayor número" es la pauta, regla o norma suprema del utilitarismo clásico, y, por otro, lo es en el sentido de que indica el fundamento o condición última de toda obligación moral<sup>87</sup>.

Todo lo anterior<sup>88</sup> no obsta para que el principal cometido de la autonomía, y en el que se centrará este trabajo, siga siendo el de mostrar cómo en la

<sup>85</sup> "Ich kann hier, Beispiele zur Erläuterung dieses Prinzips anzuführen, überhoben sein, denn die, so zuerst den kategorischen Imperativ und seine Formel erläuterten, können hier alle zu eben dem Zwecke dienen" (GMS 432 Anm.).

<sup>86</sup> "autonomy is not identical with the moral law" (*ibidem*).

<sup>87</sup> Cfr. ALLISON, H.E., "The Concept of Freedom in Kant's «Semicritical» Ethics" in *Archiv für Geschichte der Philosophie* 68/1 (1986), pp. 96-115, p. 96

<sup>88</sup> No podemos detenemos, pese al gran interés que encierra, en el estudio de cómo la autonomía puede ser una fuente de conocimiento moral. En cierto sentido, todo conocimiento genuinamente moral es autónomo: la ética no puede extraer los criterios más decisivos para el enjuiciamiento moral de instancia alguna exterior a ella (cfr. §104); la ética "erfasst ihr Objekt in seiner Eigenart irgendwie direkt", por lo que es posible decir que la filosofía moral es constitutivamente "von allen anderen Theorien methodologisch unabhängig und gerade in diesem Sinne autonom" (STYCZEN, T., *Autonome Ethik mit einem christlichen «Proprium» als methodologisches Problem* in MIETH, D.-COMPAGNONI, F. (Hrsg.), *Ethik im Kontext des Glaubens*, Freiburg-Freiburg CH-Wien, 1978, pp. 75-100, p. 85). Este punto ha sido percibido también por D. Henrich, quien señala el cometido que cumple desempeñar a la autonomía, además de en las tareas de fundamentar la moralidad y de proporcionar un motor de conducta moral eficaz, en la concerniente al enjuiciamiento moral: "Autonom ist die Vernunft nur dann, wenn sie einen Grund an die Hand gibt, den rechten Willen zu erkennen, noch ehe sie zur Erkenntnis der Strukturen des Seienden oder grundlegender Handlungstendenzen der menschlichen Natur gelangt ist. In der Form der Vernunft muss ein «principium diiudicationis bonitatis» gelegen sein" (HENRICH, D., *Das Problem der Grundlegung der Ethik bei Kant und im spekulativen Idealismus* in ENGELHARDT, P. (Hrsg.), *Sein und Ethos*, Matthias Grünewald, Mainz, 1963, pp. 350-386, p. 348). Que Kant, aunque sólo implícitamente y sin detenerse a elaborar una doctrina al respecto, considera posible e incluso necesaria una "autognosis" moral (tomamos esta expresión de HENRICH, D., *art. cit.*, pp. 349-50) basada en la "autonomía" lo confirman, además del tenor general de su doctrina sobre el conocimiento moral —este ha de ser apriórico, es decir, no ha de tomar sus principios de instancias ajenas a él mismo— y de sus textos últimamente citados, estas otras palabras suyas: es mucho más fácil averiguar "was zu tun sei" "nach dem Prinzip der Autonomie der Willkür" que "unter Voraussetzung der Heteronomie derselben" (KpV 36). Hay que señalar, con todo, que aunque absolutamente necesario, el elemento apriórico,

razón se sitúa el origen de la obligación de obrar bien, y no tanto cómo ella es fuente del conocimiento de qué acciones son buenas. La aseveración de que estoy obligado a obrar sólo según máximas universalizables es de una índole muy distinta que el aserto de que para saber si la adopción de una máxima me es lícita o no he de ver si esa máxima es o no universalizable: en el primer caso, que es el que nos ocupa, nos interrogamos sobre los fundamentos de la validez de la moralidad y en el segundo intentamos establecer un principio de enjuiciamiento moral.

Por otra parte, la comprensión de la función que desempeña la autonomía en la filosofía moral de Kant viene facilitada por la consideración de que es precisamente ella la que se sitúa en el plano sólo desde el cual es posible en la filosofía kantiana plantear la justificación de la necesidad de una proposición, sea esta especulativa o práctica: el de lo trascendental. Ciertamente, no existen textos explícitos de nuestro autor en apoyo de esta tesis, e incluso es dudoso que Kant haya considerado dotada de estatuto trascendental a la filosofía moral como un todo (cfr. KrV A 14-15/B 28-29), pero sin embargo, a la luz de gran parte de lo que más abajo diremos acerca de la autonomía, parece correcta la ubicación de la misma en el plano trascendental; en cualquier caso, no es fácil que otra noción moral alguna pueda desempeñar un papel, el de condición trascendental de posibilidad de enunciados éticos dotados de necesidad, sin el cual no parece posible una fundamentación de la validez de la moral dentro del marco de la filosofía crítica.

O. Höffe ha dedicado especial atención a este punto: en su opinión, la noción de autonomía tiene su lugar propio no en el orden de lo que podríamos llamar "deducción metafísica", tarea esta cuyo principal objetivo es determinar cuál es la ley moral y hallar una formulación adecuada para la misma, sino en el de la deducción trascendental de la moralidad, es decir, en el de la justificación de la pretensión de las leyes morales de expresar válidamente universalidad y necesidad, unas propiedades que en la filosofía de Kant sólo son concebibles si se les asigna un origen apriórico<sup>89</sup>.

En palabras de este comentarista, "únicamente es trascendental la explicación del modo en que la ley moral no es posible más que a priori"<sup>90</sup>, de manera que la propia ley moral no puede ser considerada trascendental, sino que

---

es decir, en cierto sentido, autónomo, del conocimiento moral no es por sí mismo suficiente para llegar al enunciado de preceptos morales concretos: es preciso adquirir un saber todo lo amplio posible sobre la constitución del mundo real y sobre las múltiples y cambiantes circunstancias que rodean y condicionan toda intervención práctica en el mismo.

Con otras palabras, la "autonomía metodológica" del conocimiento moral se extiende sólo al establecimiento de la forma que toda volición ha de poseer si aspira a ser éticamente correcta, pero desde esa forma y gobernado por ella se inicia un proceso de obtención empírica de datos sólo terminado el cual es posible la formulación de un enunciado moral susceptible de ser llevado a la práctica; así, por ejemplo, si bien es cierto que de ningún modo se basa la filosofía moral en la antropología, también lo es que no puede prescindir de ella para llevar a cabo su tarea de gobernar la conducta del hombre.

<sup>89</sup> Cf. HÖFFE, O., *Introduction à la philosophie pratique de Kant*, Castella, Albeuve, 1985, pp. 150-51

<sup>90</sup> "n'est transcendente que l'explication de la façon dont la loi morale n'est possible qu'a priori" (HÖFFE, O., *op. cit.*, p. 150).

sólo la noción de autonomía puede serlo<sup>91</sup>. Höffe considera equivalentes las nociones de libertad trascendental y de autonomía, punto éste que ofrece ciertas dificultades pero en cuya discusión no podemos entrar, lo que le brinda apoyo incluso terminológico para su afirmación de que "la libertad (autonomía) es la condición de que la ley moral (la ley práctica o el imperativo categórico) pueda ser pensada como posible antes de toda experiencia <...> la libertad (autonomía) como la condición de posibilidad a priori de la ley moral"<sup>92</sup>. Por su parte, V. Delbos considera a la de autonomía como la noción que permite vincular las de libertad trascendental e imperativo categórico<sup>93</sup>.

### 2.1.2 Autonomía y heautonomía

§48. En algunos pasajes de la obra de Kant ocurre el término "heautonomía", muy semejante léxicamente al de "autonomía", pero que, sin embargo, es presentado explícitamente por nuestro autor como contrapuesto o al menos distinto de este último y, sin embargo, extrañamente al parecer, como cumplidor de las funciones que venimos adscribiendo al mismo. Aunque, como trataremos de mostrar, la cuestión no es en sí misma de importancia capital, parece conveniente detenernos brevemente en ella en aras de la claridad terminológica.

Escribe Kant en una ocasión que el fundamento de determinación del juicio estético reside en una regla de la facultad de juzgar "que por lo que hace a las condiciones de la reflexión es legisladora a priori y demuestra *autonomía*; pero esta autonomía (a diferencia de la del entendimiento por lo que hace a las leyes teóricas de la naturaleza, o la de la razón, en las leyes prácticas de la libertad) no es objetivamente válida, es decir, a través de conceptos de cosas o de acciones posibles, sino sólo subjetivamente válida para el juicio por sentimiento, el cual cuando puede reivindicar validez universal demuestra su origen fundado en principios a priori. Esta legislación debería denominarse propiamente *heautonomía*,

<sup>91</sup> "La fonction du transcendantal n'est pas l'explicitation d'un concept ni la preuve de son existence ou la démonstration de sa réalité, mais seulement le fondement de sa validité, de sa légitimité <...> seule l'autonomie de la volonté joue chez Kant le rôle de ce présupposé, de sorte que la loi morale échappe à la sphère des concepts transcendants" (*ibidem*).

<sup>92</sup> "la liberté (autonomie) est la condition pour que la loi morale (la loi pratique ou l'impératif catégorique) puisse être pensée comme possible avant toute expérience <...> la liberté (autonomie) comme la condition de possibilité a priori de la loi morale" (HÖFFE, O., *op. cit.*, p. 151).

<sup>93</sup> En este sentido escribe: "la philosophie pratique de Kant a été définitivement constituée du jour où la notion de l'impératif catégorique a été liée à l'idée transcendantale de la liberté par le concept de l'autonomie de la volonté" (DELBOS, V., *La philosophie pratique de Kant*, Presses Universitaires de France, Paris, 1969, 3ème. éd., p. 593).

puesto que la facultad de juzgar no da la ley a la naturaleza ni a la libertad, sino exclusivamente a sí misma, y no es una capacidad de suscitar conceptos de objetos, sino sólo de comparar los casos que aparezcan con los que le han sido dados por otro lado<sup>94</sup>. En relación con el otro gran tema de la tercera Crítica, el juicio teleológico, escribe Kant de manera similar: "El Juicio tiene, pues, también un principio a priori para la posibilidad de la naturaleza, pero sólo en relación subjetiva, en sí, por medio del cual prescribe una ley, no a la naturaleza (como autonomía), sino a sí mismo (como heautonomía) para la reflexión sobre aquélla" (KU 85)<sup>95</sup>.

Puede ser útil para el esclarecimiento de este tan peculiar término de heautonomía —que, al menos en su acepción filosófica, es muy probablemente un neologismo forjado por el propio Kant y que casi sólo él ha empleado, y ello en contadas ocasiones— el siguiente comentario: con ese término "lo mentado es la forma de la autonomía que corresponde a la capacidad de juzgar reflexionante y a su específico proceder legislativo apriórico: legislativo, a diferencia del entendimiento teórico y de la razón práctica, no en atención a un ámbito de objetos objetivo (naturaleza y costumbres), sino en atención a sí misma como facultad subjetiva"<sup>96</sup>.

Por su parte, G. Prauss observa que al denominar "heautónomo" al juicio estético Kant quiere poner de relieve el hecho de que a diferencia del científico y del moral no es ni cognoscitivo ni práctico, respectivamente, sino que denota que la subjetividad, al formularlo, no sale de sí para constituir objetividad alguna, y queda en la inmanencia de la mera reflexividad: permanece en sí y se da una ley a sí y sólo para sí<sup>97</sup>.

<sup>94</sup> "die also in Ansehung der Bedingungen der Reflexion a priori gesetzgebend ist und *Autonomie* beweiset; diese Autonomie aber ist nicht (so wie die des Verstandes, in Ansehung der theoretischen Gesetze der Natur, oder der Vernunft, in practischen Gesetzen der Freiheit) objectiv, d.i. durch Begriffe von Dingen oder möglichen Handlungen, sondern blos subjectiv, für das Urtheil aus Gefühl gültig, welches, wenn es auf Allgemeingültigkeit Anspruch machen kann, seinen auf Principien a priori gegründeten Ursprung beweiset. Diese Gesetzgebung müsste man eigentlich *Heautonomie* nennen, da die Urtheilskraft nicht der Natur noch der Freyheit, sondern lediglich ihr selbst das Gesetz giebt und kein Vermögen ist, Begriffe von Objecten hervorzubringen, sondern nur mit denen, die ihr anderweitig gegeben sind, vorkommende Fälle zu vergleichen" (Erste Einleitung zur KU 225).

<sup>95</sup> "Die Urtheilskraft hat also auch ein Prinzip a priori für die Möglichkeit der Natur, aber nur in subjectiver Rücksicht, in sich, wodurch sie, nicht der Natur (als Autonomie), sondern ihr selbst (als Heautonomie) für die Reflexion über jene, ein Gesetz vorschreibt" (KU 185).

<sup>96</sup> "gemeint ist die Form der Autonomie, die der reflektierenden Urtheilskraft und deren spezifischen Verfahren der apriorischen Gesetzgebung zukommt, nämlich, anders als der theoretische Verstand und die praktische Vernunft, nicht gesetzgebend in Ansehung eines objektiven Gegenstandsbereichs (Natur und Sitten) zu sein, sondern in Ansehung von sich selber als subjektivem Vermögen" (BARTUSCHAT, W., *Heautonomie* in RITTER, J. (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, III, Schwabe, Basel-Stuttgart, 1974, p. 1022).

<sup>97</sup> Cfr. PRAUSS, G., *Kant über Freiheit als Autonomie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983, pp. 300-301



Por lo que respecta a las heautonomía teleológica, G. Krüger comenta penetrantemente, y de manera muy interesante para una comprensión del lugar que ocupa la ética en el seno de la filosofía de Kant, pero sin que aquí podamos abundar sobre el pertiguar: "La experiencia teleológica es inevitable, pero su principio ontológico, que ella no puede por sí misma prescribir a la naturaleza (en «autonomía» teórica), permanece siendo problemático mientras no lo reconoce como *hecho en la ley moral*. La teleología aporética puede prescribirlo sólo «a sí misma (como heautonomía)». La razón humana como tal no tiene principio alguno para el sistema de la creación si no conoce el imperativo categórico <...> Como en Platón, también en Kant la originaria y pura verdad de las cosas puede alcanzarse sólo a través de una purificación y liberación moral de la mirada"<sup>98</sup>.

Por lo que hace a su significado para los aspectos de la filosofía moral que más directamente nos ocupan, de estos textos cabe extraer la conclusión de que con la noción de autonomía, en contra de lo que pudiera parecer y de lo que habitualmente suele suponerse, Kant no pretende, en rigor, mentar directamente la acción de darse la ley a sí mismo, sino que para esa peculiar relación reflexiva elige explícitamente un término diferente, el de "heautonomía", ateniéndose literalmente al significado de los vocablos griegos: "heautos" tiene, en efecto, un valor reflexivo del que "autos" carece.

Mientras que únicamente las facultades que tienen que ver sólo consigo mismas merecen ser consideradas heautónomas, esto es, dirigen la ley que le es propia exclusivamente a sí mismas —de modo que ésta no rige nada distinto del funcionamiento de la propia facultad y por ello no constituye ni preside la constitución de objeto alguno— y permanecen en un plano meramente subjetivo, las facultades autónomas, o, más exactamente, el uso autónomo, tanto especulativo como práctico, del entendimiento y de la razón, respectivamente, estriba en producir unas leyes que son prescritas ya a la naturaleza ya a la libertad y que rigen la formación de objetos en esos ámbitos.

Sólo a la luz de consideraciones que más abajo estaremos en condiciones de realizar es posible una comprensión cabal del alcance que la presente puede tener. Baste ahora llamar la atención sobre el hecho de que la moral se base en la autonomía más bien que en la heautonomía muestra que en la constitución de la ley moral interviene una dualidad de elementos, el que es autor de la ley, origen de la legislación, y el que la recibe, siendo destinatario de esa legislación, sin que quepa afirmar que esta segunda instancia, que se comporta respecto de la ley moral de modo pasivo, receptivo, sea idéntica a la primera en todos los sentidos, esto es, sea autora de la ley a la cual se somete, pues en ese caso habría que hablar, en la

---

<sup>98</sup> "Teleologische Erfahrung ist unvermeidlich, aber ihr ontologisches Prinzip, das sie der Natur nicht von sich aus (in theoretischer «Autonomie») vorschreiben kann, bleibt problematisch, solange sie es nicht als *Faktum im Sittengesetz* erkennt. Die aporetische Teleologie kann es nur ihr selbst (als «Heautonomie») vorschreiben. Die menschliche Vernunft als solche hat für das System der Schöpfung kein objektives Prinzip, wenn sie den kategorischen Imperativ nicht kennt <...> Wie bei Plato so ist auch bei Kant die ursprüngliche, reine Wahrheit der Dinge nur durch eine moralische Reinigung und Befreiung des Blickes zu erreichen" (KRÜGER, G., *Philosophie und Moral in der kantischen Ethik*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1967, 2. unv. Auflage, pp.229-230).

terminología más exacta de Kant, de heautonomía, esto es, de mera reflexividad, con la consiguiente restricción al campo de lo puramente subjetivo<sup>99</sup>.

De esta manera, cabe decir que la autonomía es "más" que la heautonomía, pues supone que el autor de la ley tiene la capacidad de dominar ámbitos en principio a él ajenos, imponiéndoles su propia ley sin que él por ello deje en algún modo de ser autor de la misma: por supuesto la noción misma de autonomía rechaza la posibilidad de que la instancia que posee esa propiedad actúe meramente como instancia intermedia o transmisora al plano de lo que se somete a la ley de una ley de la que ella no es autora, pero también excluye la de que la instancia autónoma tenga que someterse, que estar bajo ley alguna, ni siquiera bajo aquella de que es autora. Podemos distinguir, así, tres tipos de facultades: las que son autoras de una ley a la que ellas someten a instancias diferentes de sí mismas sin que ellas se sometan a ley alguna, ni siquiera a la que en ellas se origina; las que son autoras de una ley a la que ellas se sometan a sí mismas pero sin que sometan a su ley a elementos ajenos a ellas mismas y, por último, las que están sometidas a una ley de la que no son autoras. Sólo las primeras, que son, por así decir, las dotadas de mayor potencia trascendental, merecen el calificativo de autónomas, el cual las acredita a ocupar la cúspide, o, si se prefiere, los fundamentos del entero edificio de la filosofía crítica<sup>100</sup>.

### 2.1.3 Autonomía y racionalidad

§49. Para Kant, en general, "el hombre está autorizado como ser racional a examinar antes de someterse a ella toda afirmación, toda doctrina que le impone respeto, para que este respeto sea sincero y no fingido"<sup>101</sup>. También en el terreno práctico es condición de la admisibilidad de un principio que el hombre a quien ese

<sup>99</sup> En efecto, en la heautonomía el sujeto sólo se las ha consigo mismo, de modo que todo gira alrededor de él sin que su actividad legislativa pueda incidir, rigiéndola, en esfera alguna exterior a él.

<sup>100</sup> No nos parece adecuada, en cambio, la asignación de significado a los términos heautonomía y autonomía que lleva a cabo H. Lenk del modo siguiente: a la primera, afirma este autor, compete la "sitliche Selbstgesetzgebung" mientras que la segunda estriba en "Befolgung des selbstgegebenen Sittengesetzes" y la relación entre una y otra adquiere esta forma: "Die Heautonomie (die darin besteht, dass es sich die Gesetzgeberrolle selber gibt) begründet auch die Autonomie (die sich darin ausdrückt, dass der Mensch den selbstgegebenen Gesetzen folgt)" (LENK, H., *Zu Kants Begriffen des transzendentalen und normativen Handelns* in PRAUSS, G. (Hrsg.), *Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1986, pp. 185-203, p. 194).

<sup>101</sup> "der Mensch als ein vernünftiges Wesen berechtigt ist, alle Behauptungen, alle Lehre, welche ihm Achtung auferlegt, zu prüfen, ehe er sich ihr unterwirft, damit diese Achtung aufrichtig und nicht erheuchelt sei" (Misslingen 255).

principio se dirige haya dado su aquiescencia al mismo. Así, la autonomía, en la forma de que una ley tenga su origen, de algún modo, en el propio sujeto que a ella está sometido, parece ser una condición, cuando menos necesaria, de la validez de esa ley si se trata de una ley moral y, por tanto, su destinatario es un ser racional. De otro modo, en efecto, el sometimiento a la ley moral no sería compatible con la dignidad propia de las personas como seres racionales, por lo que éstas, en virtud de su racionalidad misma, nunca estarían sometidos a ella, lo cual privaría en definitiva de todo sentido a la ley moral, pues sólo a seres racionales se dirige y puede dirigirse. En palabras de Kant, "pues no hay en ella <en la persona>, sin duda, sublimidad alguna en cuanto que está *sometida* a la ley moral; pero sí la hay en cuanto que es ella al mismo tiempo *legisladora* y sólo por esto está sometida a la ley <...> y la dignidad de la humanidad consiste precisamente en esa capacidad de ser legislador universal" (GMS 77-78)<sup>102</sup>.

Consideraciones del tipo de las anteriores son las que se encuentran en la base de la atribución por parte de Kant de la índole de fin en sí mismo a la persona humana<sup>103</sup>, con lo cual queda subrayada la estrecha conexión de la noción de autonomía con la de fin en sí mismo, a la que nos referimos en otros lugares (cfr. §§6 y 105). Incluso cabe decir, en nuestra opinión, que sólo desde la primera de esas dos nociones es posible comprender correctamente el significado que Kant asigna a la segunda, así como cuál es el modo adecuado de entender y de aplicar la fórmula II del imperativo categórico: el hombre es fin en sí sólo en tanto en cuanto es autónomo, y tratarle como fin en sí no es otra cosa que, equivale a respetar su autonomía<sup>104</sup>.

Asimismo, en una de las reflexiones de Kant leemos: "La ley puede necesitar a un ser racional y éste reconocerse como obligado sólo si el último reconoce la validez universal de la ley para toda voluntad, por lo tanto también la

<sup>102</sup> "sofern ist zwar keine Erhabenheit an ihr <en la persona>, als sie dem moralischen Gesetze *unterworfen* ist, wohl aber, sofern sie in Ansehung ebendesselben zugleich *gesetzgebend* und nur darum ihm untergeordnet ist <...> und die Würde der Menschheit besteht eben in dieser Fähigkeit, allgemein gesetzgebend <...> zu sein" (GMS 440).

<sup>103</sup> Y, por tanto, en la base de la fórmula II del imperativo categórico.

<sup>104</sup> La misma idea, que podemos expresar en la aserción de que sólo son válidas para un ser racional las leyes que hayan surgido, o al menos que puedan haber surgido de su voluntad, en la forma de que a ellas ha dado su asentimiento o es pensable y posible que lo hubiese dado, se contiene en este texto: "Dass, in der Ordnung der Zwecke, der Mensch (mit ihm jedes vernünftige Wesen) *Zweck an sich selbst* sei, d.i. niemals bloss als Mittel von jemandem (selbst nicht von Gott) ohne zugleich hierbei selbst Zweck zu sein, könnte gebraucht werden, dass also die *Menschheit* in unserer Person uns selbst *heilig* sein müsse, folgt nunmehr von selbst, weil er das *Subjekt des moralischen Gesetzes*, mithin dessen ist, was an sich heilig ist, um dessen willen und in Einstimmung mit welchem auch überhaupt nur etwas heilig genannt werden kann. Denn dieses moralische Gesetz gründet sich auf der Autonomie seines Willens, als eines freien Willens, der nach seine allgemeinen Gesetzen notwendig zu demjenigen zugleich muss *einstimmen* können, welchem er sich unterwerfen soll" (KpV 131-132). Cfr. también KpV 87.

necesaria aquiescencia de su voluntad a ella"<sup>105</sup>; con ello Kant establece para la validez de una ley moral la condición de la unanimidad en la aceptación de ella por parte de los sujetos racionales sobre los que aspira a recaer, o dicho de otro modo, ninguna ley a la que yo como ser racional no haya dado mi asentimiento, o no es pensable que lo dé, es realmente universal (en efecto, basta que falte, por así decir, un voto —a saber, el mío— para que la decisión de que se trate, en este caso, la aceptación de una ley, no pueda tomarse por unanimidad y, por tanto, no sea legítima), pues ya no es una ley de todos, de absolutamente todos los sujetos, y, por ello, en la ética kantiana, no puede ser válida. Observamos, de este modo, por dónde discurriría una versión kantiana de las éticas contractualistas o del consenso contemporáneas a nosotros y cuán fuerte es la condición que Kant pondría, la unanimidad, para la fundamentación de algo así como "morals by agreement"<sup>106</sup>.

Por otra parte, la necesidad de que el destinatario de la ley dé su asentimiento a la misma, si es que ésta pretende ser válida, se extiende incluso al caso en el que en principio esa condición parecería implantable por la propia naturaleza del mismo: el de una hipotética ley de origen divino: "Por lo que respecta a mi libertad, no tengo ninguna obligación en relación con las leyes divinas, conocidas por mí a través de la razón, a no ser que haya podido prestar mi consentimiento (pues por la ley de la libertad de mi propia razón me hago el primer concepto de la voluntad divina)" (Zef 16)<sup>107</sup>.

En la filosofía política de Kant son aún más numerosos los textos que expresan una concepción similar de la condición que ineludiblemente ha de cumplir toda ley. en esta ocasión jurídica, para que su pretensión de regir la conducta de un sujeto racional pueda ser válida, una concepción que es pieza esencial de lo que podríamos llamar republicanismo de Kant<sup>108</sup> y que constituye a la vez un rechazo de la dimensión de sumisión irracional que todo positivismo jurídico no puede dejar de incluir<sup>109</sup>. En la misma línea, y asimismo en un contexto

<sup>105</sup> "Das Gesetz kann ein vernünftiges Wesen nur nothigen und dieses sich als Verbindlich erkennen, wenn es seine Allgemeingültigkeit für jeden Willen, also auch die nothwendige Einstimmung seines Willens dazu erkennt" (Rflx. 6187, XVIII 483, 1785-89).

<sup>106</sup> Es de interés, por otra parte, constatar las estrechas relaciones existentes entre universalidad y autonomía: acabamos de ver que, lejos de suponer la primera una constricción intolerable de la libertad de los sujetos personales, siempre individuales, y de ser por tanto de difícil armonía con la autonomía de cada uno de los mismos, ambas nociones no son sólo compatibles, sino que se complementan y exigen mutuamente (cfr. §§73-75).

<sup>107</sup> "Denn, was meine Freiheit betrifft, so habe ich, selbst in Ansehung der göttlichen, von mir durch blosse Vernunft erkennbaren Gesetze, keine Verbindlichkeit, als nur so fern ich dazu selber habe meine Beistimmung geben können (denn durchs Freiheitsgesetz meiner eigenen Vernunft mache ich mir allererst einen Begriff vom göttlichen Willen)" (Zef 350 Anm.).

<sup>108</sup> Toda vez que el término "democracia", que es el que desde un punto de vista actual emplearíamos en este contexto, es explícitamente rechazado por nuestro filósofo (cfr. Zef 352-353).

<sup>109</sup> En este sentido, nuestro autor escribe: "... Nun ist diese vis obligatoria der Handlungen selber willkürlich oder an sich selbst nothwendig; im ersten falle ist obligatio positiva. Wie kan aber die Willkühr ein Grund eines Gesetzes werden. Was der Grund einer nothwendigen Einstimmung eines Willens mit dem Willen eines

político, Kant define la "libertad exterior (jurídica)" como "la facultad de no obedecer ninguna ley exterior sino en tanto en cuanto he podido darle mi consentimiento" (ZeF 16)<sup>110</sup>.

### 2.1.4 Autonomía y libertad

§50. Otro de los aspectos de la noción de autonomía que hablan en favor de considerarla como condición al menos necesaria de la validez de una ley moral es el hecho de que parece que sólo una ley que tenga su origen en la voluntad de quien a ella está sometido, esto es, una ley autónoma, es aceptable por un ser libre sin que ello vaya en detrimento de esa su libertad; dado que, por otra parte, sólo seres libres pueden ser con sentido destinatarios de leyes morales, parece inevitable la conclusión de que toda ley moral ha de ser autónoma.

Este punto concreto es, a nuestro entender, el más idóneo para tomar clara conciencia de la influencia que la filosofía política de Rousseau pudo haber ejercido sobre el pensamiento político y moral de Kant, o al menos de las coincidencias que se observan en importantes concepciones o, quizá mejor, inspiraciones básicas e intereses de uno y otro pensador.

Son numerosos los intérpretes y comentaristas de Kant que señalan la filiación rousseauiana del modo en que nuestro autor piensa con ayuda de la noción de autonomía la conjunción de libertad y ley; entre ellos se cuenta nada menos que Hegel, para quien en KpV Kant establece "la determinación rousseauiana de que la voluntad es libre en sí y para sí"<sup>111</sup>.

En nuestros días es probablemente L.W. Beck quien más ha insistido al respecto<sup>112</sup>. Beck explicita el sentido de su observación en los siguientes términos: "La doctrina de la autonomía fue anticipada sólo por Rousseau, ya que sólo Rousseau vio la conexión esencial entre ley y libertad, mientras que otros autores

110 "äussere (rechtliche) Freiheit <...> die Befugnis, keinen äusseren Gesetz zu gehorchen, als zu denen ich meine Beistimmung habe geben können" (ZeF 350 Anm.).

111 "die rousseausche Bestimmung, dass der Wille an und für sich frei ist" (HEGEL, G.W.F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III in Sämtliche Werke*, hrsg. v. H. Glockner, Friedrich Frommann, Stuttgart-Bad Canstatt, 1965, 4. Auflage, p. 588). El propio Hegel interpreta la doctrina kantiana de la autonomía en un sentido similar, acercando mucho la noción de autonomía a la de libertad; en su opinión esa doctrina implica "dass der Mensch nichts, keine Autorität gelten lässt, insofern er <sic> gegen seine Freiheit geht <...> so dass ihn <al hombre> nichts verpflichtet, worin diese Freiheit nicht repektiert wird" (HEGEL, G.W.F., *op. cit.*, p. 591).

112 Para este autor, en efecto, "Kant entlehnte das Rousseausche Modell des freien, aber gehorsamen Bürgers, der selbst Quelle des Gesetzes ist" (BECK, L.W., *Was haben wir von Kant gelernt?* in FUNKE, G., (Hrsg.), *Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses*, Teil II, Bouvier, Bonn, 1982, pp. 3-15, pp. 8-9).

del siglo dieciocho veían la ley sólo como una restricción de la libertad. Aunque Rousseau encontró su conexión esencial sólo en la política y vio su doctrina al respecto aceptada por Kant con pocos cambios, éste convierte la doctrina del autogobierno de los ciudadanos libres a través de la ley, profundizándola, en una doctrina moral y metafísica. Con Rousseau, Kant puede decir entonces que la obediencia a una ley que se ha prescrito uno a sí mismo es la única libertad real<sup>113</sup>. Tal es la importancia del concepto de autonomía en el pensamiento moral de Kant que, dada la influencia de Rousseau sobre él en este punto, se puede hablar, siempre según Beck, de una "revolución rousseauniana" en la filosofía práctica de nuestro autor paralela a la "revolución copernicana" su pensamiento especulativo<sup>114</sup>.

El examen de algunos textos de Rousseau es en efecto revelador al respecto. El objetivo que persigue la principal obra del ginebrino es, en sus propias palabras, el siguiente: "«Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado y por la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca por tanto más que a sí mismo y permanezca tan libre como antes». Tal es el problema fundamental cuya solución proporciona el Contrato Social"<sup>115</sup>, y ese objetivo queda alcanzado tan pronto como se sitúa en la voluntad general el origen de las leyes que rigen la vida social y política: "en esta idea <la de una ley que emana de la voluntad general> se ve en seguida que ya no hace falta preguntarse a quién compete hacer las leyes, puesto que éstas son actos de la voluntad general <...> ni tampoco si la ley puede ser injusta, puesto que nadie es injusto consigo mismo, ni cómo se es libre estando sometido a las leyes, puesto que éstas no son más que registros de nuestras voluntades"<sup>116</sup>. El destinatario de una ley, en un contexto político el pueblo, sólo conservará su libertad si es autor de ella, pues de ese modo al obedecer a la ley se estará obedeciendo a sí mismo, y quien se obedece a sí mismo, por real y férrea que sea esa obediencia (y en la filosofía política de Rousseau lo es mucho), no deja de ser libre.

113 "The doctrine of autonomy was anticipated only by Rousseau, for only Rousseau saw the essential connection between law and freedom, while others in the eighteenth century saw law only as a restriction of freedom. Though Rousseau worked out their essential connection only in politics and had his doctrine there adopted with little change by Kant, the doctrine of self-government through law by free citizens is deepened into a moral and metaphysical doctrine by Kant. With Rousseau, Kant can then say that obedience to a law that one has himself prescribed is the only real freedom" (BECK, L.W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1966, p. 200).

114 Cfr. BECK, L.W., *Was haben wir von Kant gelernt?* in FUNKE, G., (Hrsg.), *Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses*, Teil II, Bouvier, Bonn, 1982, pp. 3-15, p. 8

115 "«Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant». Tel est le problème fondamental dont le Contrat Social donne la solution" (ROUSSEAU, J.J., *Du Contrat Social*, éd. Dreyfus-Brisac, Alcan, Paris, 1896, p. 31).

116 "sur cette idée, on voit à l'instant qu'il ne faut plus demander à qui il appartient de faire des lois, puisqu'elles sont des actes de la volonté générale; <...> ni si la loi peut être injuste, puisque nul n'est injuste envers lui-même; ni comment on est libre et soumis aux lois, puisqu'elles ne sont que des registres de nos volontés" (ROUSSEAU, J.J., *op. cit.*, pp. 66-67).

Por ello, la razón de que Rousseau afirme que "el pueblo, sometido a las leyes, debe ser su autor"<sup>117</sup> reside en este razonamiento suyo: "se es libre a pesar de estar sometido a las leyes no cuando se obedece a un hombre, porque en este último caso obedezco a la voluntad de otro, sino que obedeciendo a la ley no obedezco más que a la voluntad pública, que es tan mía como de cualquier otro"<sup>118</sup>.

En suma, "la obediencia a la ley que se ha prescrito a sí mismo es la libertad."<sup>119</sup> de modo que la libertad como autonomía es lo que nos permite pensar que una voluntad que está bajo leyes a las que ha de obedecer siga siendo libre.

El texto de Kant en que mejor se echa de ver el influjo sobre nuestro autor de ideas rousseauianas del tipo de las recién expuestas, o al menos, la similitud existente entre ellas y algunos conceptos centrales del pensamiento práctico kantiano es probablemente el que sigue: "El acto por el que el pueblo mismo se constituye como Estado —aunque, propiamente hablando, sólo la idea de éste, que es la única por la que puede pensarse su legalidad— es el *contrato originario*, según el cual todos (*omnes et singuli*) en el pueblo renuncian a su libertad exterior, para recobrarla en seguida como miembros de una comunidad, es decir, como miembros del pueblo considerado como Estado (*universi*); y no puede decirse que el Estado, el hombre en el Estado, haya sacrificado a un fin una *parte* de su libertad exterior innata, sino que ha abandonado por completo la libertad salvaje y sin ley, para encontrar de nuevo su libertad en general, íntegra, en la dependencia legal, es decir, en un estado jurídico; porque esta dependencia brota de su propia voluntad legisladora" (MdS 146-147)<sup>120</sup>.

En otros lugares Kant plantea el problema de la conjunción de libertad y ley de un modo tal que únicamente desde la autonomía cabe darle solución, puesto que sólo con esta noción es pensable un sometimiento de la libertad a la ley que sin embargo no anule la primera, siendo ambos extremos, restricción y conservación de la libertad, por igual precisos para una constitución política y moral adecuada al hombre. De este modo, la autonomía, esto es, la índole de un sujeto libre de ser ley para sí mismo, es condición necesaria para pensar una ley distinta de las leyes de la naturaleza y, por tanto, susceptible de ser dirigida a un sujeto que si bien por una

<sup>117</sup> "le peuple, soumis aux lois, en doit être l'auteur" (ROUSSEAU, J.J., *op. cit.*, p. 68).

<sup>118</sup> "On est libre quoique soumis aux lois, non quand on obéit à un homme, parce qu'en ce dernier cas j'obéis à la volonté d'autrui, mais en obéissant à la loi je n'obéis qu'à la volonté publique qui est autant la mienne que celle de qui que ce soit" (ROUSSEAU, J.J., *Manuscrit de Neuchâtel*, cit. en *Du Contrat Social*, éd. Dreyfus-Brisac, Alcan, Paris, 1896, p. 67, n.).

<sup>119</sup> "l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté" (ROUSSEAU, J.J., *op. cit.*, p. 66).

<sup>120</sup> "Der Akt, wodurch sich das Volk selbst zu einem Staat konstituiert, eigentlich aber nur die Idee desselben, nach der die Rechtmässigkeit desselben allein gedacht werden kann, ist der *ursprüngliche Kontrakt*, nach welchem alle (*omnes et singuli*) im Volk ihre äussere Freiheit aufgeben, um sie als Glieder eines gemeinen Wesens, d.i. des Volks als Staat betrachtet (*universi*) sofort wieder aufzunehmen, und man kann nicht sagen: der Staat, der Mensch im Staate, habe einen Teil seiner angeborenen äusseren Freiheit einem Zwecke aufgeopfert, sondern er hat die wilde gesetzlose Freiheit gänzlich verlassen, um seine Freiheit überhaupt in einer gesetzlichen Abhängigkeit, d.i. in einem rechtlichen Zustande unvermindert wieder zu finden; weil diese Abhängigkeit aus seinem eigenen gesetzgebenden Willen entspringt" (MdS 315-16).

parte es libre, por otra, debido a su misma libertad, necesita de una ley que rija sus actos.

Consideraciones de este tipo son, sin duda, las que llevan a Kant a sostener como equivalentes las afirmaciones de que la libertad es, por un lado, el principio u origen de la coacción y, por otro, la condición de la misma; ello tiene lugar cuando afirma que la superioridad del sistema político republicano sobre todos los demás reside en que "tiene como principio la libertad, e incluso como condición de toda coacción" (MdS 179)<sup>121</sup>.

Si del ámbito de la filosofía política pasamos ya al de la moral, los textos, si bien menos frecuentes, siguen siendo inequívocos: la legislación autónoma es la única compatible con la libertad. En palabras de Kant: "Pues esta ley moral se funda en la autonomía de su voluntad como voluntad libre, la cual tiene que poder necesariamente estar de acuerdo al mismo tiempo, según sus leyes universales, con aquello a que él debe someterse" (KpV 184)<sup>122</sup>. Sólo sobre la base de una libre aceptación de la ley puede ésta aspirar a ser obligatoria para mí: "por lo que respecta a mi libertad, no tengo ninguna obligación <...> a no ser que haya podido prestar mi consentimiento" (ZeF 16)<sup>123</sup>.

Con todo, lo anterior no debe hacernos olvidar las grandes diferencias que no dejan de existir entre las nociones de autonomía manejadas por Rousseau y Kant, respectivamente, o, quizá mejor, entre el talante y la intención con que uno y otro piensan la coincidencia de libertad y sujeción a la ley en términos, por otra parte, tan similares como acabamos de ver.

Aunque no sea la más importante de esas diferencias, es de señalar, de entrada, que el término "autonomía" no se encuentra en los escritos de Rousseau<sup>124</sup>. Hemos visto como el propio Beck hace notar, no obstante su acentuación de la cercanía entre los dos autores, que lo que en Rousseau permanece como una parte de su pensamiento político es elevado por Kant a un moral e incluso metafísico, por un lado, y profundizado en su sentido, por otro<sup>125</sup>.

Más allá aún va M. Forschner en su negativa a ver una coincidencia profunda en el contenido de lo pensado por Rousseau y por Kant en la idea de una voluntad

<sup>121</sup> "die Freiheit zum Prinzip, ja zur Bedingung alles Zwanges macht" (MdS 340).

<sup>122</sup> "Denn dieses moralische Gesetz gründet sich auf der Autonomie seines Willens, als eines freien Willens, der nach seinen allgemeinen Gesetzen notwendig zu demjenigen zugleich muss *einstimmen* können, welchem er sich unterwerfen soll" (KpV 132). En el mismo sentido nuestro autor se refiere a "den Begriff einer intelligiblen Welt <...> ihrer formalen Bedingung nach, d.i. der Allgemeinheit der Maxime des Willens als Gesetzes, mithin der Autonomie des letzteren, die allein mit der Freiheit desselben bestehen kann, gemäß zu denken" (GMS 458).

<sup>123</sup> "was meine Freiheit betrifft, so habe ich <...> keine Verbindlichkeit, als nur sofern ich dazu selber habe meine Beistimmung geben können" (ZeF 350 Anm.).

<sup>124</sup> Cfr. FEIL, E., "Autonomie und Heteronomie nach Kant. Zur Klärung einer signifikanten Fehlinterpretation" in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 29/3 (1982), p. 398

<sup>125</sup> Cfr. BECK, L.W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1966, p. 200



que es el origen de la ley a la que se somete. En palabras de ese autor, "pese a que se ha visto el principio kantiano de la autonomía acuñado de antemano en la constitución rousseauiana de la voluntad general, hay que decir en contra de eso que el principio moral de Kant y el principio de derecho político de Rousseau no muestran *paralelismo de contenido*. En la autodeterminación de Kant lo principal no es la autodeterminación, sino más bien la autodeterminación de la voluntad incondicionada y no mediada por interés alguno, mientras que para Rousseau el interés que surge del amor a sí moral es lo que ata al hombre a la ley civil"<sup>126</sup>.

El planteamiento de Rousseau es en efecto "interesado": la sumisión del ciudadano obedece a un cálculo de utilidades y adquiere la forma de un "do ut des"; en sus propias palabras, "al darse a todos, cada uno no se da a nadie, y como no hay un asociado sobre el que no se adquiera el mismo derecho que se le cede, se gana el equivalente de todo lo que se pierde, y más fuerza para conservar lo que se tiene"<sup>127</sup>. O, en otro texto: "Los compromisos que nos atan al cuerpo social no son obligatorios más que porque son mutuos; su naturaleza es tal que al cumplirlos no se puede trabajar para otro sin trabajar también para sí. ¿Por qué la voluntad general es siempre correcta, y por qué quieren todos constantemente la felicidad de cada uno de ellos, si no es porque no hay nadie que no se apropie la palabra «cada uno», y que no se tiene presente a sí mismo al votar por todos?"<sup>128</sup>.

Como observa Forschner, las reflexiones de Rousseau han crecido "sobre el suelo antropológico de una filosofía ilustrada naturalista"<sup>129</sup>, y el autor del "Emilio" no supera nunca el nivel del amor a sí mismo, de la inclinación empírica en definitiva, pues en esa esfera sigue inscribiéndose el "amour de soi", por más que

126 "Sah man in Rousseaus Konstituierung des allgemeinen Willens Kants Prinzip der Autonomie vorweg geprägt, so ist auch hiergegen zu sagen, dass Kants Moralprinzip und Rousseau Staatsrechtsprinzip *keine inhaltliche Parallellität* aufweisen. Bei Kants Selbstbestimmung kommt es nicht primär auf die Selbstbestimmung, wie vielmehr auf die unbedingte, durch keine Interessen vermittelte Selbstbestimmung des Willens an, während für Rousseau das der Selbstliebe entspringende Interesse den menschlichen an das Bürgergesetz bindet" (FORSCHNER, M., *Gesetz und Freiheit. Zum Problem der Autonomie bei Immanuel Kant*, Anton Pustet, München-Salzburg, 1974, p. 105). Forschner aduce para apoyar este último punto el siguiente texto del ginebrino: "Les engagements qui nous lient au corps social ne sont obligatoires que parce qu'ils sont mutuels; et leur nature est telle qu'en les remplissant on ne peut travailler pour autrui sans travailler aussi pour soi" (ROUSSEAU, J.J., *Du Contrat Social*, éd. Dreyfus-Brisac, Alcan, Paris, 1896, p. 93).

127 "chacun se donnant à tous ne se donne à personne; et comme il n'y a pas un associé sur lequel on n'acquière la même droit qu'on lui cède sur soi, on gagne l'équivalent de tout ce qu'on perd, et plus de force pour conserver ce qu'on a" (ROUSSEAU, J.J., *Du Contrat Social*, éd. Dreyfus-Brisac, Alcan, Paris, 1896, pp. 32-33).

128 "Les engagements qui nous lient au corps social ne sont obligatoires que parce qu'ils sont mutuels; et leur nature est telle qu'en les remplissant on ne peut travailler pour autrui sans travailler aussi pour soi. Pourquoi la volonté générale est-elle toujours droite, et pourquoi tous veulent-ils constamment le bonheur de chacun d'eux si ce n'est parce qu'il n'y a personne qui ne s'approprie ce mot «chacun», et qui ne songe à lui-même en votant pour tous?" (ROUSSEAU, J.J., *Du Contrat Social*, éd. Dreyfus-Brisac, Alcan, Paris, 1896, p. 56).

129 "auf dem anthropologischen Boden einer naturalistischen Aufklärungsphilosophie" (FORSCHNER, M., *op. cit.*, p. 109).

éste sea distinto y superior al "amour propre"<sup>130</sup>. La persecución del interés es, en efecto, lo que motiva el surgimiento y guía la edificación de la sociedad rousseauiana: "Se debe pensar que lo que generaliza a la voluntad es menos el número de voces que el interés común que las une, pues en esta institución <el contrato social> cada uno se somete necesariamente a las condiciones que impone a los otros: admirable concordia del interés y la justicia"<sup>131</sup>.

### 2.1.5 Autonomía y legislación suprema

§51. De diversos textos de Kant es posible extraer un argumento, que podríamos llamar regresivo, en favor de la colocación de una voluntad autónoma como fundamento último del orden moral.

Nuestro autor parte de que la ley moral ha de mandar categóricamente para pasar desde la constatación de que ninguna ley heterónoma puede mandar de ese modo a que tarde o temprano ha de haber una ley autónoma, pues no es posible un regreso infinito en la serie de leyes que por ser heterónomas necesitan siempre de una ley ulterior que establezca la necesidad de la condición —un interés— que les da validez: si esa ley ulterior es a su vez heterónoma ello querrá decir que seguirá siendo condicionada, luego precisará una nueva ley, y así hasta que se llegue a una ley por entero incondicionada, de validez necesaria; una ley suprema de este tipo, sostiene Kant, no podrá ser sino autónoma, pues de lo contrario al comienzo de la serie de leyes no habría necesidad, por lo que, con razón de más, no la habría en ningún punto de esa serie, con lo cual ninguna ley práctica mandaría categóricamente ni sería propiamente moral.

Para nuestro autor, en efecto, cuando se aplica a una prescripción práctica, el adjetivo "heterónoma" significa lo mismo que "condicionada" o "hipotética", y la "condición" o "hipótesis" en cuestión no es otra que un interés que actúa como fundamento de la validez de la constrictión de la voluntad que expresa la prescripción de que se trate: cuando se da esa condición, en definitiva, cuando interesa por motivos empíricos obrar del modo indicado por la prescripción, ésta es válida, y cuando no, no, por lo cual se advierte inmediatamente que semejante validez no es la que con Kant hemos de exigir a un mandato moral, sino que si

<sup>130</sup> Cfr. ROUSSEAU, J.J., *Rousseau juge de Jean Jacques*, éd. Pléiade, IV, 937; cit. en FORSCHNER, M., *op. cit.*, *Gesetz und Freiheit. Zum Problem der Autonomie bei Immanuel Kant*, Anton Pustet, München-Salzburg, 1974, p. 105

<sup>131</sup> "On doit concevoir <...> que ce qui généralise la volonté est moins le nombre de voix que l'intérêt commun qui les unit; car, dans cette institution, chacun se soumet nécessairement aux conditions qu'il impose aux autres: accord admirable de l'intérêt et de la justice" (ROUSSEAU, J.J., *Du Contrat Social*, éd. Dreyfus-Brisac, Alcan, Paris, 1896, p. 58).

seguimos aspirando a encontrar un imperativo propiamente moral y un fundamento de la validez del mismo hemos de hallar al cabo una regla práctica más alta que aquella de que partíamos y que enuncie la necesidad de la condición expresada por esta última.

En palabras de nuestro autor, cuando la ley que determina a la voluntad es heterónoma, "resulta que la voluntad no se determina nunca a sí misma *inmediatamente* por la representación de la acción, sino sólo por los motores que actúan sobre la voluntad en vista del efecto previsto de la acción: *debo hacer algo, porque quiero alguna otra cosa*; y aquí hay que poner de fundamento en mi sujeto otra ley, según la cual necesariamente quiero esa otra cosa" (GMS 83)<sup>132</sup>, pero si esta segunda ley sigue siendo, al igual que la primera, heterónoma, seguiremos en la situación, aún ajena a la moral, en la que "el imperativo está condicionado, a saber: *si o porque* se quiere este objeto, hay que obrar de tal o cual modo; por lo tanto, no puede nunca mandar moralmente, es decir, categóricamente" (GMS 82)<sup>133</sup>, por lo que la ley en cuestión "y esa ley, a su vez, necesita un imperativo que limite esa máxima" (GMS 83)<sup>134</sup>, un imperativo que —aquí radica la equiparación de Kant entre incondicionalidad y autonomía, así como la correspondiente entre interés y heteronomía— si es, por fin, moral, habrá sido impuesto inmediatamente por la voluntad a sí misma, pues de lo contrario, en opinión de nuestro autor, no podría ser en realidad desinteresado, esto es, incondicionado o, en definitiva, moral<sup>135</sup>.

Este argumento de Kant, que podríamos denominar regresivo, tiene en su favor que se esfuerza por poner de manifiesto que los imperativos morales han de ser categóricos, incondicionados, por lo que ha de ser rechazada la concepción de la moralidad como un sistema de imperativos hipotéticos, al que abocaría una serie de prescripciones todas ellas condicionadas si en ningún punto de la misma, siquiera en su comienzo, se encontrase un precepto absolutamente incondicionado: la necesidad incondicionada, requisito imprescindible del uso propio de términos morales, no parecería de ningún modo por larga que fuese o por constantemente que se prolongase esa cadena de imperativos hipotéticos añadiendo condiciones siempre más generales o de ocurrencia cada vez más frecuente o

132 "so bestimmt sich der Wille niemals *unmittelbar selbst* durch die Vorstellung der Handlung, sondern nur durch die Triebfeder, welche die vorausgesetzte Wirkung der Handlung auf den Willen hat; ich *soll etwas tun, darum weil ich etwas anderes will*, und hier muss noch ein anderes Gesetz in meinem Subjekt zum Grunde gelegt werden, nach welchem ich dieses andere notwendig will" (GMS 444).

133 "der Imperativ ist bedingt, nämlich: *wenn oder weil* man dieses Objekt will, soll man so oder so handeln; mithin kann er niemals moralisch, d.i. kategorisch, gebieten" (GMS 444).

134 "wiederum eines Imperativs bedarf, der diese Maxime einschränke" (GMS 444).

135 En otro contexto, pero con una finalidad similar —mostrar que sólo un mandato primero incondicionado que no deje absolutamente ningún lugar a la elección de una conducta diferente de la prescrita por él, por no ser impuesto a nuestro libre arbitrio sino más bien puesto por éste, es apto como principio moral— Kant emplea un argumento semejante: "Die Tugend, in ihrer ganzen Vollkommenheit betrachtet, wird also vorgestellt, nicht wie der Mensch die Tugend, sondern als ob die Tugend den Menschen besitze; weil es im ersten Falle so aussehen würde, als ob er noch die Wahl gehabt hätte (wozu er alsdann noch einer andern Tugend bedürfen würde, um die Tugend vor jeder anderer angebotenen Ware zu erlesen)" (MdS 406).

probable<sup>136</sup>.

Otra manera de presentar el mismo argumento es la siguiente: toda voluntad o puede obrar mal o no puede obrar mal. Si puede obrar mal ello demuestra que no es legisladora, pues el legislador, en cuanto tal, no puede obrar mal. Hay que buscar, por tanto, el origen de la ley en una voluntad distinta de la que puede obrar mal, pues sólo una vez que contemos con ella podremos comprender el fenómeno de que partimos, el obrar mal, ya que ese fenómeno exige que haya una voluntad distinta de la que obra mal y que sea legisladora, es decir, en la que se origine la ley en el apartamiento de la cual estriba la maldad de la primera voluntad.

Advertimos, así, la necesidad de que tarde o temprano exista una voluntad que no pueda obrar mal. Ahora bien, sólo una voluntad autónoma puede poseer semejante característica, pues que sea autónoma consiste en que, en cierto sentido, es autora de la ley, y sólo de una voluntad que es autora de la ley, hasta, de algún modo, identificarse con ella es imposible pensar que la traspase: ninguna voluntad que esté bajo la ley, es decir, que no sea autora de ella o autónoma, la cumple necesariamente hasta el punto de que sea inconcebible que no la respete<sup>137</sup>, pero como, según hemos visto, para ser legisladora una voluntad ha de cumplir necesariamente la ley, y es preciso que haya una voluntad legisladora (de otro modo no tendría sentido decir que hay voluntades que obran mal), hemos de llegar a la conclusión de que existe una voluntad autónoma.

Los textos de nuestro autor en que se echa de ver un argumento del tipo del anterior o al menos secciones del mismo son, entre otros, los que a continuación exponemos y comentamos brevemente.

En un contexto político, pero una vez más desarrollando ideas paralelas a las específicamente morales y de gran interés para la comprensión de éstas, Kant hace notar que todo hombre abusa de su libertad o al menos tiende a ello o es probable y de temer que lo haga, por lo que necesita un señor; ahora bien, no puede ser señor quien abuse de su libertad, pero, a la vez, sucede que sólo un hombre puede ser señor, de modo que nos encontramos abocados a la paradójica situación de que "el jefe supremo debe ser, sin embargo, justo *por sí mismo* sin dejar de ser un hombre" (Idee 12)<sup>138</sup>. Mientras que este razonamiento declara imposible una resolución satisfactoria de la principal tarea de la filosofía política —hallar un gobernante a la vez humano y necesariamente justo por ser justo en y por sí mismo—, a la vez

<sup>136</sup> En este sentido, la prohibición por parte de Kant de un regreso infinito en la serie de condiciones de las condiciones, etc. de los preceptos morales puede interpretarse, en términos no utilizados por nuestro autor, como una tesis "deontológica" dirigida contra una concepción "utilitarista" o, en general, "teleológica" de la ética, por cuanto el teleologismo moral se muestra a la larga incapaz de alcanzar su objetivo, la justificación de las exigencias morales, al serlo de poner término a la cadena medios-fines del querer con un fin que no sea a su vez medio para un fin ulterior que actúa como razón o condición de la volición de ese fin intermedio: sólo en un fin puesto categóricamente, desde el deber moral, puede encontrar término, y con ello consistencia desde un punto de vista moral, la mencionada cadena.

<sup>137</sup> Incluso en las ocasiones en que de hecho la cumple, y aun en el caso de que esas ocasiones fuesen todas, ese su cumplimiento de la ley sigue siendo contingente

<sup>138</sup> "das höchste Oberhaupt soll aber gerecht für sich selbst, und doch ein Mensch sein" (Idee 23).

señala implícitamente la dirección que han de seguir los esfuerzos encaminados a responder a la cuestión moral paralela: es preciso acceder a una instancia trascendental y, por tanto, en cierto sentido, ya no "humana", de la que, a diferencia de todo príncipe, sea imposible pensar que traspase la ley moral, por ser "justo por sí mismo"<sup>139</sup>.

Esa doctrina es, por cierto, de difícil pero quizá no imposible conciliación con el mucho más "liberal" republicanismo que Kant propugna en numerosas ocasiones; por ejemplo, el texto que aducimos a continuación muestra que el hecho de que el soberano no pueda ser injusto se debe a que por su boca habla la voluntad pública, esto es, la que por definición no inferirá injusticia alguna unos súbditos que son quienes en último término la constituyen: "Todo derecho depende de leyes. Pero una ley pública, que determina para todos lo que debe estar jurídicamente permitido o prohibido, es el acto de una voluntad pública, de la cual procede todo derecho, y, por tanto, no ha de poder cometer injusticia contra nadie" (TP 33)<sup>140</sup>.

Si pasamos a textos específicamente morales encontramos una doctrina en lo sustancial idéntica: el legislador no puede ser injusto, ha de ser imposible que se aparte de la ley, o, lo que es lo mismo, "la voluntad es *absolutamente buena* cuando no puede ser mala y, por tanto, cuando su máxima, al ser transformada en ley universal, no puede nunca contradecirse" (GMS 74)<sup>141</sup>.

El único modo de que una voluntad pueda ser legisladora es, por tanto, que esa voluntad no pueda traspasar la ley. Ahora bien, sólo de aquella voluntad que coincida con la ley, que sea ley, cabe decir que es absolutamente imposible que la traspase: que la ley se aparte de la ley es estrictamente impensable, e igualmente lo es ese apartamiento en la voluntad que es ley. Tenemos, así, que sólo una voluntad autónoma —caracterizable como aquélla que es ley— puede desempeñar el cometido de legisladora moral.

El procedimiento concreto que Kant adopta para mostrar lo anterior estriba en la equiparación de la situación en la que una voluntad se encuentra bajo una ley (luego no es ley, no es autónoma) con la situación en la que es un interés empírico, extra-moral, lo que vincula a semejante voluntad con la ley bajo la que está: mientras que toda voluntad que esté bajo la ley sólo la cumplirá cuando le interese (dado que la cumple porque le interesa), una voluntad legisladora sólo puede serlo en realidad si no está bajo la ley, pues si bajo ella estuviese su relación con la

<sup>139</sup> Es asimismo político el contexto de estas palabras de Kant, pero nuevamente ello no es óbice para su utilización *mutatis mutandis* en uno ético: "Der Gesetzgeber kann nicht unrecht thun, weil nach seinem Gesetz erstlich, was unrecht ist, beurtheilt werden soll" (Rflx. 7982; XIX 572, ca. 1780-89). Cfr. también Rflx. 7988, XIX 574, ca. 1785-88. En el mismo sentido, nuestro autor escribe que "der König, d.i. die oberste ausübende Gewalt, kann nicht unrecht tun" (MdS 317) y hasa en afirmaciones como ésta su severísima doctrina de la ilicitud de toda resistencia a las disposiciones del príncipe, sean éstas las que sean.

<sup>140</sup> "Alles Recht hängt nämlich von Gesetzen ab. Ein öffentliches Gesetz aber, welches für alle das, was ihnen rechtlich erlaubt oder unerlaubt sein soll, bestimmt, ist der Actus eines öffentlichen Willens, von dem alles Recht ausgeht, und der also selbst niemand muss Unrecht tun können" (TP 294).

<sup>141</sup> "Der Wille ist *schlechthierdins gut*, der nicht böse sein, mithin dessen Maxime, wenn sie zu einem allgemeinen Gesetze gemacht wird, sich selbst niemals widerstreiten kann" (GMS 437).

misma dependería de un interés, luego ya no podría ser legisladora, pues si su interés así lo exigiese se apartaría de la ley o, en todo caso, su coincidencia con ella nunca sería necesaria, sino contingente<sup>142</sup>, y sería precisa una nueva ley que prescribiese la coincidencia de esa voluntad, que de suyo no coincide con ella, con la ley, por lo que es claro que ninguna voluntad que está bajo la ley —que es no es autónoma— puede ser legisladora, y que sólo puede serlo una ley que coincida necesariamente con la ley, que no pueda obrar mal, de lo que se sigue que únicamente una voluntad autónoma —que no está bajo la ley, sino que es ley— puede legislar y encontrarse en la cúspide —o, si se prefiere, en la base— del orden moral. En palabras de Kant, "una voluntad *subordinada a leyes* puede, sin duda, estar enlazada con esa ley por algún interés; pero una voluntad que es ella misma legisladora suprema no puede, en cuanto que lo es, depender de interés alguno; pues tal voluntad dependiente necesitaría ella misma de otra ley que limitase el interés de su egoísmo a la condición de valer por ley universal" (GMS 68)<sup>143</sup>.

En otros términos, toda voluntad relacionada con la ley moral o bien es autónoma, y en ese caso ya hemos llegado a donde queríamos, o no lo es, y entonces pone en marcha un regreso que no puede ser infinito y al final del cual se encuentra una voluntad autónoma: el orden moral, que no es otro que el de las relaciones existentes entre las voluntades y la ley, exige así, por su misma estructura, una voluntad autónoma como fundamento.

Que la ley moral ha de proceder en último término de una voluntad supremamente legisladora, esto es, de una voluntad autónoma, se sigue, así pues, de la noción misma de ley moral. Ser una ley moral consiste en ser una ley suprema, en ser la ley que al ser la más alta no tiene por encima de sí ninguna que la rija o condicione, sino que es absolutamente necesaria; en efecto, si su validez fuese contingente ello indicaría que dependería de una ley más alta que ella, la cual, y ya no ella, sería entonces la auténtica ley moral. Con otras palabras, la ley moral es ley de sí y para sí misma, no está bajo ninguna ley distinta de sí misma y, por todo ello, no puede haberse originado en ninguna voluntad distinta de la que es suprema por no estar bajo la ley de ninguna otra voluntad: tal voluntad es denominada por Kant "autónoma".

---

<sup>142</sup> Por depender de o estar mediada por una condición a su vez contingente, la existencia de un interés, cuya presencia o ausencia se rige por factores enteramente ajenos a la moral.

<sup>143</sup> "so kann, obgleich ein Wille, der unter Gesetzen steht, noch vermittelt eines Interesses an dieses Gesetz gebunden sein mag, dennoch ein Wille, der selbst zu oberst gesetzgebend ist, unmöglich sofer von irgend einem Interesse abhängen; denn ein solcher abhängender Wille würde selbst noch eines andern Gesetzes bedürfen, welches das Interesse seiner Selbstliebe auf die Bedingung einer Gültigkeit zum allgemeinen Gesetz einschränkte" (GMS 432).

## 2.2 La autonomía como fundamento de la moralidad

### 2.2.1 Presentación y elenco de textos

§52. Ya en vida de nuestro filósofo existían interpretaciones de su pensamiento que asignaban un lugar absolutamente capital a la noción de autonomía en el seno del entero proyecto filosófico kantiano, y no sólo de la parte moral del mismo (cfr. §1).

En este sentido escribía Reinhold: "Tanto en la filosofía práctica del criticismo como también en toda la filosofía trascendental purificada o superior, la *autonomía* es lo fundamentado y fundamentante por sí mismo, ni capaz ni necesitado de fundamentación ulterior, —lo absolutamente originario, verdadero y cierto por sí mismo, lo *primariamente verdadero*— lo primero *kat'exochen*, el *principio absoluto*"<sup>144</sup>.

Nos proponemos a continuación examinar tanto si Kant asignó a su doctrina de la autonomía el cometido que Reinhold menciona como si esa doctrina es o no un error de las dimensiones que el mismo autor le atribuye, es decir, intentaremos mostrar con cierto detenimiento si y, en su caso, de qué modo presenta Kant su doctrina de la autonomía moral como la solución al problema de dotar de fundamentos sólidos a la ley moral, así como evaluar en qué medida logra ese objetivo, caso de que lo persiga.

Como medio para lo anterior vamos a pasar revista a las principales expresiones contenidas en textos de nuestro autor que asignan un cometido de primer plano a la autonomía en relación con la fundamentación de la validez de la moralidad. Algunos de estos textos han sido aducidos ya en el §2, pero ahora queremos centrarnos en presentar aquellos que prestan un mayor apoyo a la tesis de la autonomía como fundamento de la validez de la moralidad.

Para Kant, la moralidad es inconcebible sin la libertad, y "con la idea de la libertad hállase, empero, inseparablemente unido el concepto de *autonomía*, y con éste el principio universal de la moralidad" (GMS 93)<sup>145</sup>. Más terminante aún es la afirmación según la cual no sólo es que con la autonomía esté inseparablemente

<sup>144</sup> "Sowohl in der praktischen Philosophie des Criticismus, als auch in der gesamten gereinigten oder höhern Transscendentalphilosophie ist die *Autonomie* das durch sich selbst Begründete und Begründende, und keiner weitem Begründung Fähige und Bedürftige, —das schlechthin Ursprüngliche, durch sich selbst Wahre und Gewisse, das *Urwahre*— das *Prius kat'exochen*, das *absolute Princip*" (REINHOLD, C.L., "Über die Autonomie als Prinzip der praktischen Philosophie der Kantischen- und der gesamten Philosophie der Fichtisch-Schellingschen Schule" in *Beyträge zur leichteren Übersicht des Zustandes der Philosophie beim Anfange des 19. Jahrhunderts* 2 (1801), pp. 104-140, p. 108). Este entusiasmo acerca de la importancia del cometido de la autonomía no implica, por cierto, adhesión a la doctrina kantiana sobre ella, o a la que Reinhold tenía por tal; poco más abajo expone este autor la opinión que esa doctrina le merece: es "der Grundirthum <...> nicht weniger *unverständlich* als *unbegreiflich*, und überhaupt auf keine andere Weise denkbar <...> als der viereckige Cirkel" (REINHOLD, C.L., *art. cit.*, p. 109).

<sup>145</sup> "mit der Idee der Freiheit ist nun der Begriff der *Autonomie* unzertrennlich verbunden, mit diesem aber das allgemeine Prinzip der Sittlichkeit" (GMS 452).

unido el principio de la moralidad, sino que la autonomía es el único principio de la moralidad: "La *autonomía* de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales y de los deberes conformes a ellas <...> En la independencia de toda materia de la ley (a saber, de un objeto deseado) y al mismo tiempo, sin embargo, en la determinación del albedrío por medio de la mera forma legisladora universal, de que una máxima tiene que ser capaz, consiste el principio único de la moralidad" (KpV 54)<sup>146</sup>. Por ello, sólo si la autonomía es verdadera no es la moralidad vana<sup>147</sup>, lo que equivale a considerar a la moralidad como una consecuencia ("Folge") de la autonomía de la voluntad (cfr. GMS 453).

Más precisos, y de aún mayor interés para nosotros, son los asertos de Kant según los cuales la autonomía es el fundamento de la moralidad; no otro, en efecto, es el resultado de las dos primeras secciones de GMS: "nos hemos limitado a exponer, por el desarrollo del concepto de moralidad, una vez puesto en marcha, en general, que una autonomía de la voluntad inevitablemente va incluida en él o, más bien, le sirve de base" (GMS 83)<sup>148</sup>. De este modo, según vimos al referirnos a su índole de trascendental (cfr. §47), la autonomía se sitúa en un estrato más profundo que el de los principios: el de los fundamentos. No podía ser de otro modo, pues es característica de la noción misma de autonomía la tarea de producir o poner principios, la función nomotética: en relación con la facultad de juzgar observa Kant que "el Juicio *determinante* no tiene por sí principios algunos que fundan *conceptos de objetos*" (KU 297), lo que le da pie para afirmar de la misma: "No es ninguna autonomía, pues sólo *subsume*, bajo leyes o conceptos dados como principios <...> Así, el Juicio trascendental, que encerraba las condiciones para subsumir bajo categorías, no era por sí *nomotético*" (KU 297)<sup>149</sup>.

Aunque varíe la terminología, el sentido del texto siguiente es muy similar al de los anteriores: "la ley moral <...> y no algún otro objeto, determina la voluntad, según el principio de la autonomía" (KpV 156)<sup>150</sup>; en esta ocasión Kant emplea el término "principio" para referirse a un plano más profundo que el de la ley moral y,

<sup>146</sup> "Die *Autonomie* des Willens ist das alleinige Prinzip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemässen Pflichten <...> In der Unabhängigkeit nämlich von aller Materie des Gesetzes (nämlich einem begeherten Objekte) und zugleich doch Bestimmung der Willkür durch die blosse allgemeine gesetzgebende Form, deren eine Maxime fähig sein muss, besteht das alleinige Prinzip der Sittlichkeit" (KpV 33).

<sup>147</sup> En palabras de Kant, "Dass nun Sittlichkeit kein Hirnspinnst sei, welches alsdann folgt, wenn der kategorische Imperativ und mit ihm die Autonomie des Willens wahr <...> ist..." (GMS 445).

<sup>148</sup> "wir zeigten nur durch Entwicklung des einmal allgemein im Schwange gehenden Begriffs der Sittlichkeit: dass eine Autonomie des Willens demselben unvermeidlicherweise anhänge, oder vielmehr zum Grunde liege" (GMS 445).

<sup>149</sup> "Die *bestimmende* Urteilskraft hat für sich keine Prinzipien, welche *Begriffe von Objekten* gründen <...> Sie ist keine Autonomie; denn sie *subsumiert* nur unter gegebenen Gesetzen, oder Begriffen, als Prinzipien <...> So war die transzendente Urteilskraft, welche die Bedingungen unter Kategorien zu subsumieren, enthielt, für sich nicht *nomothetisch*" (KU 385).

<sup>150</sup> "das moralische Gesetz und kein anderer Gegenstand, nach dem Prinzip der Autonomie, den Willen bestimmt" (KpV 110).



de algún modo, rector y fundamentante de éste. Semejante significado encierra, en nuestra opinión, el hecho de que Kant ponga la autonomía en relación no tanto con la ley cuanto con la actividad de producirla, la legislación: "la libertad y la propia legislación de la voluntad son ambas autonomía" (GMS 90)<sup>151</sup>, con el que concuerda que Kant declare a la autonomía fundamento de la ley moral: "Pues esta ley moral se funda en la autonomía de su voluntad" (KpV 184)<sup>152</sup>, o del deber: "el principio de la *autonomía* de la voluntad" es el nombre concreto que explicita y un tanto solemnemente asigna nuestro autor al principio que constituye el "fundamento supremo del deber" (GMS 90)<sup>153</sup>.

Una expresión equivalente a la de "fundamento del deber" es la de "fundamento de la obligación", a propósito de la cual nuestro autor sostiene que "toda heteronomía del albedrío no funda obligación alguna" (KpV 54)<sup>154</sup> mientras que es de la convicción de que ese fundamento de la obligatoriedad reside en la autonomía: "Tampoco se entiende con esto que la aceptación de la existencia de Dios, sea necesaria *como fundamento de toda obligación en general* (pues ese fundamento descansa, como ha sido suficientemente probado, exclusivamente en la autonomía de la razón misma)" (KpV 177)<sup>155</sup>.

Pero el texto de Kant que más directamente presenta a la autonomía como fundamento de la validez de la ley moral es probablemente el siguiente: "La voluntad, de esta suerte, no está sometida exclusivamente a la ley, sino que lo está de manera que puede ser considerada como legislándose a sí propia, y por eso mismo, y sólo por eso, sometida a la ley (de la que ella misma puede considerarse autora)" (GMS 67)<sup>156</sup>. Unas páginas después podemos leer algo similar: "Pues no hay en ella <en la persona que cumple todos sus deberes>, sin duda, sublimidad alguna en cuanto que está *sometida* a la ley moral; pero sí la hay en cuanto que es ella al mismo tiempo *legisladora* y sólo por esto está sometida a la ley" (GMS 77)<sup>157</sup>. Unos años más tarde insiste al respecto: "Los preceptos de la moralidad

151 "Freiheit und eigene Gesetzgebung des Willens sind beides Autonomie" (GMS 450).

152 "Denn dieses moralische Gesetz gründet sich auf der Autonomie seines Willens" (KpV 132).

153 "das Prinzip der *Autonomie* des Willens <...> oberster Grund der Pflicht" que todas las filosofías anteriores a la crítica habían buscado en vano" (GMS 433).

154 "Alle *Heteronomie* der Willkür gründet keine Verbindlichkeit" (KpV 33).

155 "Auch wird hierunter nicht verstanden, dass die Annehmung des Daseins Gottes, *als eines Grundes aller Verbindlichkeit überhaupt*, notwendig sei (denn dieser beruht, wie hinreichend bewiesen worden, lediglich auf der Autonomie der Vernunft selbst)" (KpV 125).

156 "Der Wille wird also nicht lediglich dem Gesetze unterworfen, sondern so unterworfen, dass er auch als *selbstgesetzgebend* und eben um deswillen allererst dem Gesetze (davon er selbst sich als Urheber betrachten kann) unterworfen angesehen werden muss" (GMS 431).

157 "Denn sofern ist zwar keine Erhabenheit an ihr, als sie dem moralischen Gesetze *unterworfen* ist, wohl aber, sofern sie in Ansehung ebendesselben zugleich *gesetzgebend* und nur darum ihm untergeordnet ist" (GMS 439-440).

mandan a cada uno sin atender a sus inclinaciones: únicamente porque, y en la medida en que, es libre y está dotado de razón práctica" (MdS 20)<sup>158</sup>. En otra ocasión Kant escribe que el fracaso de todos los intentos de hallar el principio de la moralidad anteriores al suyo se debe a que "cuando se pensaba al hombre sometido solamente a una ley (sea la que fuere), era preciso que esta ley llevase consigo algún interés, atracción o coacción, porque no surgía como ley de su *propia* voluntad, sino que esta voluntad era forzada, conforme a la ley, por *alguna otra cosa* a obrar de cierto modo" (GMS 69)<sup>159</sup>. Acerca del surgimiento de la ley en la voluntad añade poco después: "esa legislación debe hallarse en todo ser racional y poder originarse de su voluntad" (GMS 70)<sup>160</sup>. Por ello mismo no es de extrañar que Kant considere a la ley "una consecuencia de nuestra voluntad" (GMS 31 n.)<sup>161</sup> y emplea esta doctrina también en su filosofía política, por ejemplo cuando escribe en relación con el ciudadano que "esta dependencia <la legal> brota de su propia voluntad legisladora" (MdS 146)<sup>162</sup>.

## 2.2.2 El supuesto voluntarismo de Kant

§53. Nos proponemos a continuación desentrañar el significado de la serie de textos que hemos aducido en el §52. En primer lugar parece conveniente examinar si éste estriba en la afirmación de que la voluntad, por ser autónoma, crea o pone la ley. Ya observamos que Kant basa su afirmación de que la facultad de juzgar determinante no es autónoma en la de que no es nomotética (cfr. KU 385), luego es de pensar que para nuestro autor la autonomía de la voluntad estriba en la capacidad de la misma de poner leyes.

Muchas interpretaciones de la filosofía moral de Kant en general y de su doctrina de la autonomía en particular discurren por los cauces señalados en el párrafo anterior, a saber, en la línea de situar en la voluntad el origen exclusivo de

---

158 "Die Lehren der Sittlichkeit gebieten für jedermann, ohne Rücksicht auf seine Neigungen zu nehmen; bloss weil und sofern er frei ist und praktische Vernunft hat" (MdS 216).

159 "wenn man sich ihn nur als einem Gesetz (welches es auch sei) unterworfen dachte; so musste dieses irgend ein Interesse als Reiz oder Zwang bei sich führen, weil es nicht als Gesetz aus *seinem* Willen entsprang, sondern dieser gesetzmässig von *etwas andern* genötigt wurde, auf gewisse Weise zu handeln" (GMS 433).

160 "Diese Gesetzgebung muss aber in jedem vernünftigen Wesen selbst angetroffen werden und aus seinem Willen entspringen können" (GMS 434).

161 "eine Folge unseres Willens" (GMS 401 Anm.).

162 "diese Abhängigkeit aus seinem eigenen gesetzgebenden Willen entspringt" (MdS 315-16).

la ley moral. Así, equiparándole en cierto modo nada menos que con Nietzsche, Scheler escribe acerca de Kant: "para ambos <Kant y Nietzsche>, la persona es no sólo portadora del valor ético, sino que es la primera que *establece* este valor como valor; es decir, el «individualismo» de ambos está entrelazado con subjetivismo; en Kant con subjetivismo trascendental, en Nietzsche con subjetivismo empírico. Para nosotros, la persona es exclusivamente el último *portador* de valores, pero no, y desde ningún punto de vista, la última instancia que *establece* los valores"<sup>163</sup>. Este comentario nos parece inadecuado, entre otros motivos, porque la diferencia entre el punto de vista trascendental y el empírico es tan grande que difícilmente se dejan equiparar con base en el denominador común, el subjetivismo, que Scheler les asigna las éticas de Kant y Nietzsche<sup>164</sup>. Por otra parte, la mención de los valores es, al menos por lo que se refiere a Kant, inoportuna, puesto que nuestro filósofo habla de "ley" mucho más que de "valor" y denomina a la acción que le da origen "legislar" y no "establecer" o "poner"<sup>165</sup>.

De mayor interés puede ser la consideración de otros comentarios interpretativos a la par que críticos realizados por Scheler en torno a la noción kantiana de autonomía, entendida ésta como una tesis "voluntarista" por cuanto, según esta interpretación, conceptos como "bueno", "debido" o, en definitiva, "ley moral" no tienen en la ética de Kant, en definitiva, otro contenido que el de "querido por la voluntad".

Desde este punto de vista cabría pensar, al menos en un primer acercamiento a la cuestión, que la desconexión con el conocimiento de la realidad, sólo posible a posteriori, que el apriorismo de la ética de Kant implica conduce a nuestro autor a tesis del tipo de las que contemporáneamente suelen ser denominadas "no-cognitivistas", si bien con la particularidad de que la instancia extra-cognoscitiva expresión de cuya actividad son las valoraciones y exigencias morales no reside en la emoción o en el deseo, como suele ser el caso en el "no-cognitivismo" de nuestro

<sup>163</sup> "Für beide ist die Person nicht nur Träger des sittlichen Wertes, sondern diesen Wert als Wert auch allererst *setzend*; d.h. beider «Individualismus» ist mit Subjektivismus verknüpft: bei Kant mit Transzendentalsubjektivismus, bei Nietzsche mit empirischem Subjektivismus. Für uns ist die Person ausschliesslich letzter Werträger, nicht aber und in keinem Betracht letzter Wertsetzer" (SCHELER, M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Mit besonderer Berücksichtigung der Ethik Immanuel Kants*, Francke, Bern-München, 1966, Fünfte, durchgesehene Auflage, p. 506).

<sup>164</sup> Ciertamente, Nietzsche afirma, al igual que Kant según esta interpretación, que la ley se origina en la voluntad, pero lo hace con un concepto de voluntad, una finalidad y un "pathos" por entero ausentes en nuestro filósofo, como muestra la lectura de textos del autor del *Zaratustra* como el siguiente: "Kannst du dir selber dein Böses und dein Gutes geben und deinen Willen über dich aufhängen wie ein Gesetz? Kannst du dir selber Richter sein und Rächer deines Gesetzes?" (NIETZSCHE, F., *Also sprach Zarathustra in Werke*, hrsg. v. K. Schlechta, v. II, Carl Hanser, München, o.J., p. 326).

<sup>165</sup> No menos desenfocado sería atribuir a Kant una concepción del tipo de la siguiente (que Scheler no refiere explícitamente a nuestro autor, si bien a la luz de la interpretación a que en general le somete se puede pensar que de modo implícito tiene *in mente* a Kant cuando la formula): "Der sittliche Genius ist hiernach nicht Entdecker, sondern "Erfinder". Er erkennt nicht und zeigt nicht, sondern er handelt und reisst mit sich fort. Der Sittenkodex ist nur eine nachträgliche Zusammenfassung der Ziele und Richtungen seines Willens!" (SCHELER, M., *op. cit.*, p. 181).

siglo, sino que es un pretendido querer puro. En la misma línea podría decirse que el "giro copernicano" en la ética de Kant estriba al cabo en que nuestro autor considera que algo es bueno porque lo queremos, en lugar de pensar que el hecho de que lo queramos se debe que es bueno; por supuesto, el querer en cuestión es el puro, al cual en virtud de esta consideración se puede calificar de autónomo, de manera que según ella la tesis de la autonomía de la voluntad estriba en la aserción de que son las leyes de nuestra voluntad quienes determinan qué es bueno, en lugar de regirse por lo que previamente a y con independencia de ellas es bueno "en sí mismo"<sup>166</sup>.

Coincidiendo con Scheler en este punto, Moore interpreta y critica la doctrina kantiana de la autonomía de la voluntad del modo siguiente: "Ella <la voluntad pura> es «autónoma»; lo mentado con esto es (entre otras cosas) que no hay pauta separada alguna con arreglo a la cual pueda ser juzgada: la pregunta «¿es buena la ley con arreglo a la cual actúa esta Voluntad?» carece, en su caso, de significado. Se sigue que lo que es querido necesariamente por esta Voluntad Pura es bueno, no porque esa voluntad sea buena, ni por cualquier otra razón, sino meramente porque es lo que es querido necesariamente por una Voluntad Pura"<sup>167</sup>.

Pero ya en vida de Kant se le acusaba de que su doctrina de la autonomía no hace sino encubrir un voluntarismo tan exacerbado como el que se echa de ver en el siguiente texto de Schelling, que, en opinión de Reinhold, que lo cita con esa intención, muestra los extravíos a que conduce el modo kantiano de entender y fundamentar la ética: "Pero la acción misma por la que el espíritu se separa del objeto no se puede explicar más que por una *autodeterminación* del espíritu <...> Esa autodeterminación del espíritu se llama querer. El espíritu quiere, y El es libre. Para el hecho de que quiera no se puede indicar *ningún fundamento*. Pues precisamente porque sucede *absolutamente* es esa acción un *querer* <...> pues el espíritu es sólo a través de que quiere y se conoce a sí mismo a través de que se determina a sí mismo <...> Es un *impulso* que el espíritu se da a sí mismo más allá de lo finito"<sup>168</sup>.

---

<sup>166</sup> De este modo, cabría alinear a Kant en la corriente del voluntarismo medieval, con la diferencia de que Kant sitúa el origen último y único de la ley no en la arbitrariedad de la voluntad divina sino en la necesidad de la voluntad pura. Interpretando así a nuestro autor, Scheler escribe, tras oponerse al voluntarismo escotista: "Eben dies <...> tut aber auch Kant insofern, als er ja auch die Idee des *Guten*, anstatt sie auf einen *materiellen Wert* zurückzuführen, auf die Idee eines *gesetzmässigen Wollens* (freilich nicht des göttlichen, sondern des «autonomen» Vernunftwollens) zurückleitet. Kant ist also *methodisch* durchaus *Scotist*" (SCHELER, M., *op. cit.*, pp. 219-20 Anm.).

<sup>167</sup> "It is «autonomous»; and by this is meant (among other things) that there is no separate standard by which it can be judged: that the question «is the law by which this Will acts a good one?» is, in its case, meaningless. It follows that what is necessarily willed by this Pure Will is good, not because that Will is good, not for any other reason; but merely because it is what is necessarily willed by a Pure Will" (MOORE, G.E., *Principia Ethica*, Cambridge University Press, Cambridge, 1971, §75). Coincide con las anteriores la valoración que Hartmann hace de la ética de Kant cuando dice que en ella "Das Sollen bestimmt jetzt nicht das Wollen, sondern das Wollen bestimmt das Sollen. Das Sollen als das Objektive erweist sich als Untergeordnete <...> Der Wille als das Subjektive ist das eigentliche Massgebende" (HARTMANN, N., *Ethik*, Walter de Gruyter, Berlin, 1962, 4. Auflage, p. 99).

En un primer intento de responder a la pregunta de si es correcta la interpretación que hace de la ética de Kant un "voluntarismo", y, por tanto, justificados los reproches que a ella iban anejos, hemos de hacer notar ante todo que la voluntad que en Kant es origen de la ley es "Wille" y no "Willkür", es decir, no se trata al cabo de otra instancia que la razón pura práctica. Con ello quedaría de entrada convertido el supuesto "voluntarismo" de Kant en un "racionalismo". Ciertamente la cuestión no es tan sencilla que con sólo esta observación quede resuelta, pero sin embargo ella puede contribuir, por su misma simplicidad, a evitar errores iniciales de punto de vista o de planteamiento de la entera empresa de estudiar los fundamentos de la filosofía moral kantiana.

Si se replica que por detrás de esa supuesta razón pura práctica se sitúa en Kant como instancia realmente última la voluntad, de modo que Kant sí que al cabo no puede dar otra respuesta que un *sit pro ratione voluntas* a la pregunta por los fundamentos de la validez de las exigencias morales —una observación que, ciertamente tiene apoyo en textos de nuestro autor, por ejemplo en aquél en que la expresión del por él llamado "hecho de la razón" es, sorprendentemente, un "sic volo, sic iubeo" (KpV 31) más allá del cual no le es dado avanzar a la ética crítica— se puede argüir con la observación de que ese aparente voluntarismo final no es esencial a la ética de Kant en el sentido de necesariamente constitutivo de la misma, sino que tiene cabida en ella sólo en tanto en cuanto se dirige a una voluntad afectada, como es el caso de la del hombre, que, debido a los poderosos embates de la sensibilidad opuestos a los dictados morales, al cabo "no atiende a razones", valga la expresión, y sólo se pliega a un enérgico y terminante dictado volitivo —ese "sic volo, sic iubeo"— que ella no está en condiciones de explicar o derivar intelectualmente, sin que esta circunstancia implique que ese mandato sea en sí mismo irracional y se sustraiga a toda justificación no "voluntarista".

Para el esclarecimiento de la cuestión de si y, en su caso, de qué modo, la doctrina kantiana de la autonomía implica la consideración de la voluntad como origen de la ley puede ser de interés examinar si la ética de Kant nos lleva a considerar a la primera como autora de la segunda. A esta pregunta Ross contesta de forma afirmativa, y en la necesidad de hacerlo ve un motivo de crítica a nuestro filósofo. Dirigiéndose explícitamente contra Kant escribe el pensador inglés: "La ley moral, al igual que el espacio, el tiempo y las categorías, es una cosa que no hacemos sino que encontramos. Hay verdad, sin duda, en decir que imponemos la ley moral libremente sobre nosotros mismos, pero no es verdad, de ningún modo, que el deber tenga su origen en nuestra voluntad. Al aprehender nuestro deber estamos aprehendiendo un hecho tan objetivo como cualquiera de las matemáticas o

168 "Jene Handlung selbst aber, wodurch der Geist vom Objekt sich losreißt, lässt sich nicht weiter erklären, als aus einer *Selbstbestimmung* des Geistes <...> Jene Selbstbestimmung des Geistes heisst Wollen. Der Geist will, und Er ist frey. Dass er will, dafür lässt sich kein Grund angeben. Denn eben deswegen, weil diese Handlung *schlechthin* geschieht, ist sie ein Wollen <...> denn der Geist ist nur dadurch, dass er will, und er kennt sich selbst dadurch, dass er sich selbst bestimmt <...> Es ist ein *Schwung*, den der Geist sich selber über das Endliche hinausgiebt" (SCHELLING, F.V., *Phil. Journal*, 6/2, 200-201, cit. en REINHOLD, C.L., *art. cit.*, pp. 106-107).

de la ciencia física"<sup>169</sup>. Más adelante insiste, de nuevo con la intención de refutar la tesis, que él cree kantiana, de que la voluntad humana de algún modo crea la ley: "Ciertamente, yo no la creo <la ley moral>. Se presenta ante mí como parte de la naturaleza de las cosas, no más dependiente de mi voluntad que las verdades de la lógica o de las matemáticas"<sup>170</sup>.

Si intentamos determinar si es correcta esta interpretación de Ross y adecuada la crítica a Kant que implica sucede, por lo pronto, que a la luz de los textos que hemos citado más arriba (cfr. §52), parece innegable que, en efecto, Kant ve en el hecho de que la ley se origina en nuestra voluntad la condición necesaria y suficiente de la validez de la ley moral, y que llega en ocasiones a considerar al hombre, por su voluntad, autor de la ley<sup>171</sup>.

Ahora bien, ya el tenor literal de ese mismo texto nos revela que Kant suele poner en relación la noción de autonomía precisamente con la de legislación; el adjetivo "autónoma" califica al sustantivo "legislación" con más propiedad que a "ley" o, lo que es lo mismo, lo que Kant declara autónomo es ante todo un cierto modo de legislar. Para emplear los términos de la objeción de Ross (la cual es compartida por numerosos intérpretes a la par que impugnadores de la filosofía moral de nuestro autor): Kant no dice propiamente, ni siquiera lo pretende porque el decirlo obedecería a planteamientos y puntos de vista diferentes de los que adopta la filosofía crítica, que la voluntad humana, o cualquier otra voluntad o, en general, una instancia cualquiera, haga ("make" escribía Ross) o cree ("create") la ley moral. Sin embargo, sí que encuentra muy bien lugar en la ética crítica la noción de legislar entendida como la acción de hacer propia el sujeto para sí la ley moral de un modo tal que sin esa acción, que él y sólo puede ejecutar, no es la ley en cuestión propiamente válida para su voluntad.

En efecto, puede muy bien suceder que sea posible, y hasta necesario, trazar una distinción entre el origen de la ley moral y la activación, por así decir, del mandato de cumplir la ley moral, y que la doctrina kantiana de la autonomía haga referencia a la segunda de estas dos cuestiones más bien que a la primera, de modo que sea sólo el segundo origen el que quizá reside, de algún modo, en la voluntad del propio sujeto que está llamado a cumplir la ley moral (en la forma de que éste se obligue a sí mismo a cumplir una ley de la que en el propio acto de obligarse a cumplirla esté reconociendo que no es autor), mientras que acerca del primer origen

<sup>169</sup> "Moral law, like space, time, and the categories, is a thing which we do not make but find. There is truth, no doubt, in saying that we impose the moral law freely on ourselves; but the truth is not that in any way duty has its origin in our will. In apprehending our duty we are apprehending a fact as objective as anything in mathematics or in physical science" (ROSS, W.D., *Kant's Ethical Theory*, Greenwood, Westport, 1978, p. 26).

<sup>170</sup> "I certainly do not create it. It presents itself to me as part of the nature of things, no more dependent on my will than are the truths of logic or mathematics" (ROSS, W.D., *op. cit.*, p. 60).

<sup>171</sup> A este respecto el más claro es el siguiente texto, que ya conocemos: "Der Wille wird also nicht lediglich dem Gesetze unterworfen, sondern so unterworfen, dass er auch als *selbstgesetzgebend* und eben um deswillen allererst dem Gesetze (davon er selbst sich als Urheber betrachten kann) unterworfen angesehen werden muss" (GMS 431).

la ética de Kant no quiere, ni puede, pronunciarse<sup>172</sup>.

Ahora queremos dirigir nuestra atención a otro punto conexo con éste; es posible que al atribuir autonomía al sujeto de la ley moral lo que ante todo quiera decir Kant no sea tanto que ese sujeto es autor de la ley cuanto que la promulga: no sucede que yo cree, forje, invente (en el sentido habitual en nuestra lengua de este verbo, no en el etimológico) la ley, pero quizá sí que sólo yo promulgo la ley moral en el sentido de que esa ley antes de o sin esa promulgación mía no puede aspirar a poseer validez para, o, quizá mejor, sobre mí. La pregunta por el autor de la ley moral queda en Kant al cabo sin contestar o, más bien, su planteamiento, no es pertinente, o quizá ni siquiera posible (de la misma manera que no es adecuado preguntarse por el autor de la verdad de una proposición matemática, por ejemplo la que afirma que  $7+5=12$ , no lo es preguntarse por el de la verdad de un enunciado ético como, por ejemplo, el que afirma que la mentira está prohibida) mientras que la pregunta por el promulgador es de todo punto pertinente.

Todo ello no implica que por el hecho de que es distinto del de autor de la ley el cometido de legislador sea de poca importancia o de bajo rango. No es cierto que todo el que no sea autor de la ley está ante ella meramente en la posición del súbdito. Ya hemos visto anteriormente cómo el legislador sólo puede serlo propiamente si no está bajo la ley, pues sólo en ese caso poseerá una propiedad imprescindible para la índole de legislador, la de no poder obrar mal o contra la ley (cfr. §51). Asimismo, el papel del legislador es diferente y superior al del mero juez que se limita a aplicar una ley en cuya constitución y promulgación no interviene<sup>173</sup>.

Los textos de Kant más interesantes sobre la cuestión de las diferencias entre las nociones de autor y legislador son, con todo, los que tratan este punto atendiendo a la relación existente entre la voluntad divina y la ley moral.

### 2.2.3 La voluntad legisladora

§54. El argumento de la tercera sección de GMS puede resumirse de la forma siguiente, entre otras muchas posibles: se parte de la noción de voluntad (cfr. GMS 446), de ella se transita a la de libertad (cfr. GMS 446-447), con base en la cual podemos tomar el punto de vista del mundo inteligible (cfr. GMS 450-452), y desde éste estamos por fin en condiciones de fundamentar la validez de la ley moral entendida precisamente como un imperativo categórico (cfr. GMS 453-455). Ahora sólo queremos mostrar con base en textos cómo expone Kant la noción de una

<sup>172</sup> Volveremos sobre este punto, de gran interés en nuestra opinión para un balance final del cometido que la autonomía tiene en la ética kantiana (cfr. §98139).

<sup>173</sup> A ello se refiere Kant en estos términos: "Der Gesetzgeber muss nicht Richter seyn, denn der Richter muss unter dem Gesetze stehen, damit sein Urtheil mit dem Gesetze übereinstimme, also kann er nicht selbst der Gesetzgeber seyn" (Rflx. 7653, XIX 477, ca. 1769).

voluntad legisladora, ya que no autora de la ley (cfr. §55), y cómo, al parecer, extrae de la noción de voluntad la validación de la ley moral.

En primer lugar hemos de tener presente que en numerosas ocurrencias del término autonomía ésta es presentada como una propiedad poseída por la voluntad: "autonomía de la voluntad" es una expresión frecuente en los textos kantianos filosófico-morales, lo que no puede extrañarnos si reparamos en que en una ocasión Kant define sencillamente la moralidad como "la relación de las acciones con la autonomía de la voluntad" (GMS 77)<sup>174</sup>.

Pasando ya al estudio de la atribución por parte de Kant de la índole de legisladora (cfr. §5) a la voluntad observamos de nuevo que el uso que Kant hace de los principales términos de su filosofía moral en contextos políticos o jurídicos vuelve a ser de interés para el tratamiento de cuestiones morales. Así sucede cuando nuestro autor establece como pieza clave de su republicanismo la tesis de que "sólo la voluntad popular universalmente unida puede ser legisladora" (MdS 143)<sup>175</sup>.

Si pasamos a contextos propiamente morales son aún más frecuentes las aserciones de Kant favorables a la atribución de capacidad legisladora a la voluntad, tanto por lo que hace a la voluntad de quien es sujeto pasivo de la acción de otros<sup>176</sup> como por lo que respecta a la de quien está bajo la ley: ésta es "una consecuencia de nuestra voluntad" (GMS 31 n.)<sup>177</sup>. En ocasiones Kant llega a expresarse de un modo que, tomado literalmente, hace a la voluntad no sólo ser legisladora, sino incluso coincidir con la propia ley; esto sucede cuando escribe: "la validez de la voluntad, como ley universal para acciones posibles" (GMS 74)<sup>178</sup>. Por otra parte, ya sabemos que en diferentes formulaciones del imperativo categórico presentadas explícitamente como tales ocurre en primer plano el cometido legislativo de la voluntad<sup>179</sup>.

Son también de gran interés para el objetivo que estamos persiguiendo —mostrar, como procedimiento para determinar con la mayor exactitud posible el sentido de la noción kantiana de autonomía, si y de qué modo Kant presenta a la voluntad como legisladora— los textos en los que Kant considera la misma

<sup>174</sup> "Das Verhältnis der Handlungen zur Autonomie des Willens" (GMS 439).

<sup>175</sup> "... kann <...> nur der allgemein vereinigte Volkswille gesetzgebend sein" (MdS 314). Cfr. también MdS 316.

<sup>176</sup> En efecto, sólo es lícita la ley "welches aus dem Willen des leidenden Subjekts selbst entspringen könnte" (KpV 87).

<sup>177</sup> "eine Folge unseres Willens" (GMS 401 Anm.).

<sup>178</sup> "die Gültigkeit des Willens als eines allgemeinen Gesetzes für mögliche Handlungen" (GMS 437). También cuando refiriéndose al respeto por la ley escribe: "dieser uns mögliche Wille in der Idee ist der eigentliche Gegenstand der Achtung" (GMS 440).

<sup>179</sup> Ello sucede tanto en GMS, según hemos visto (cfr. §546), como en lugares más recónditos de la obra de Kant: "ich muss nach einem Willen handeln, der zugleich Gesetzgebend seyn kan" (Rflx. 7269, XIX 299, ca. 1780-89). Años más tarde nuestro autor seguía afirmando de la voluntad pura que "in welchem die sittlichen Begriffe und Gesetze ihren Ursprung haben" (MdS 221).



cuestión desde el punto de vista de la reflexividad. Nos referimos con este término a la relación en virtud de la cual la voluntad se convierte en legisladora en tanto en cuanto vuelve sobre sí misma para subrayar o poner de relieve que los principios de su actuar son valederos para regir toda conducta en general; es decir, con "reflexividad" mentamos aquí una peculiar *reditio* en virtud de la cual la voluntad eleva sus máximas a la categoría de leyes y, así, es legisladora.

Existen diversos textos de Kant que permiten una interpretación semejante, la cual, por cierto, no es sino un nuevo modo o punto de vista desde el que contemplar la cuestión que nos viene ocupando en los últimos párrafos. Es de especial interés el texto que sigue, en el que Kant se vale de una consideración del tipo de la que acabamos de sugerir para explicitar el contenido de la noción de autonomía; escribe nuestro autor que "el principio de la autonomía es, pues, no elegir de otro modo sino de éste: que las máximas de la elección, en el querer mismo, sean al mismo tiempo incluidas como ley universal" (GMS 78)<sup>180</sup>. Unas páginas más adelante Kant repite la misma idea, expresándola con más claridad, si cabe: la voluntad buena hace de la forma de su propio querer la ley, la única ley, a que se somete, y en esta reflexión consiste su autonomía; en palabras de nuestro filósofo: "La voluntad absolutamente buena, cuyo principio tiene que ser un imperativo categórico, quedará, pues, indeterminada respecto de todos los objetos y contendrá sólo la forma del querer en general, como autonomía; esto es, la aptitud de la máxima de toda buena voluntad para hacerse a sí misma ley universal es la única ley que se impone a sí misma la voluntad de todo ser racional" (GMS 83)<sup>181</sup>. En otro texto Kant sitúa en la dimensión reflexiva que estamos tratando de comentar nada menos que la entraña de la categoricidad, y de la exclusión de todo interés que la posibilita, que caracteriza a los imperativos morales: sólo si la voluntad tiene que ver exclusivamente consigo misma, y con ningún otro objeto, o, lo que es lo mismo, hace de sí misma, reflexivamente, su propio y único objeto, la ley a la que se atenga podrá ser desinteresada y, por lo tanto, incondicionada, esto es, moral<sup>182</sup>.

En un certero comentario G. Krüger subraya cuán típicamente kantiano, trascendental, es este modo de basar la objetividad en una cierta reflexión del sujeto sobre sí mismo; en nuestro caso ese sujeto es la voluntad, puesto que se trata de una objetividad práctica, la que ha de poseer una ley moral para ser válida: "Que la voluntad haya de tenerse como objeto a sí misma en calidad de universalmente

180 "Das Prinzip der Autonomie ist also: nicht anders zu wählen als so, dass die Maximen seiner Wahl in denselben Willen zugleich als allgemeines Gesetz mit begriffen seien" (GMS 440).

181 "Der schlechterdings gute Wille, dessen Prinzip ein kategorischer Imperativ sein muss, wird also, in Ansehung aller Objekte unbestimmt, bloss die *Form des Willens* überhaupt enthalten, und zwar als Autonomie, d.i. die Tauglichkeit der Maxime eines jeden guten Willens, sich selbst zum allgemeinen Gesetze zu machen, ist selbst das alleinige Gesetz, das sich der Wille eines jeden vernünftigen Wesens selbst auferlegt" (GMS 444).

182 Nuestro autor escribe, en efecto: "wenn es einen kategorischen Imperativ gibt <...> so kann er nur gebieten, alles aus der Maxime seines Willens als eines solchen zu tun, der zugleich sich selbst als allgemein gesetzgebend zum Gegenstande haben könnte; denn alsdann nur ist das praktische Prinzip und der Imperativ, dem er gehorcht, unbedingt, weil er gar kein Interesse zum Grunde haben kann" (GMS 432).

legisladora quiere decir que tiene su objetividad sólo con vistas a sí misma, es decir, con vistas a su forma, la autonomía<sup>183</sup>.

Por su parte, H. Allison ve en la reflexividad la posibilidad de compaginar dos funciones, en apariencia dispares e incluso incompatibles, que asigna Kant a la autonomía: la de ser, por un lado, principio en tanto que fundamento o condición de posibilidad de la moralidad y, por otro, principio de la misma por proporcionar una de las formulaciones básicas del imperativo categórico<sup>184</sup>.

#### 2.2.4 Impertinencia de la pregunta por el autor de la ley moral

§55. La tesis de la autonomía como fundamento de la validez de la moralidad parece ser una tesis acerca de la autoría de la ley moral: ésta será una ley autónoma, y por tanto, válida para el sujeto, si y sólo si ese sujeto que se somete a ella es a la vez autor de la misma<sup>185</sup>.

Desde otra perspectiva, podría pensarse, en principio, que Kant aborda a la vez las cuestiones del origen o autoría de la ley moral y de su validez, dando simultánea respuesta a ambas con su doctrina del sujeto racional que por ser autónomo —esto es, autor de la ley a que se somete— puede, y debe, reconocer la validez de la ley moral, a la vez que esa validez queda suficientemente fundamentada tan pronto como se ha comprobado que su autor es el sujeto racional en tanto que tal<sup>186</sup>. En efecto, no son pocos los comentaristas que ven en la doctrina kantiana de la autonomía una tesis acerca de la autoría de la ley moral<sup>187</sup>.

<sup>183</sup> "Dass der Wille sich selbst als allgemein gesetzgebend zum Gegenstand haben soll, heisst, dass er seine Objektivität einzig im Hinblick auf sich selbst, d.h. im Hinblick auf seine Form, die Autonomie hat" (KRÜGER, G., *op. cit.*, p. 99).

<sup>184</sup> El comentarista norteamericano escribe concretamente: "The essential point is simply that autonomy is both a property of the will that must be presupposed, if action on the basis of a categorical imperative is to be conceivable, and an expression of what this imperative requires. This is because what such an imperative requires is just to act reflectively in light of the property the will has of being a law to itself" (ALLISON, H.E., *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, p. 106).

<sup>185</sup> En este sentido, cabe señalar que la filosofía política de Rousseau, en el seno de la cual se encuentra quizá uno de los motivos inspiradores de la doctrina kantiana de la autonomía moral o, cuando menos, una doctrina paralela a ella, se cifra en la afirmación del ginebrino de que "le peuple, soumis aux lois, en doit être l'auteur" (ROUSSEAU, J.J., *Du Contrat Social*, éd. Dreyfus-Brisac, Alcan, Paris, 1896, p. 68).

<sup>186</sup> Cfr. SCHELER, M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Mit besonderer Berücksichtigung der Ethik Immanuel Kants*, Francke, Bern-München, 1966, Pünfte, durchgesehene Auflage, p. 506.

<sup>187</sup> Entre ellos se cuenta L.W. Beck, quien se expresa así: "the moral autonomy of «Wille», i.e., its independent authorship of law" (BECK, L.W., *Five Concepts of Freedom in Kant* in SRZEDNICKI, J.T.J.

En nuestra opinión, sin embargo, ese planteamiento de la cuestión no es concorde con el del propio Kant. Para él, como vamos a intentar mostrar, la pregunta por la validez de la ley moral no es una pregunta por el autor de la misma, o, lo que es equivalente, aun en el caso de que fuese posible determinar la autoría de la ley ello no resolvería el problema de la fundamentación de su validez.

La mayor parte de los textos de nuestro filósofo pertinentes para la cuestión que nos ocupa se enmarcan en el estudio de las relaciones entre Dios y ley moral. En el que sigue, Kant plantea y responde sintéticamente a la que es la pregunta central de nuestro asunto: "¿Dios puede ser considerado autor de las leyes morales primigenias? Es su principio, no su autor"<sup>188</sup>. En otras ocasiones Kant precisa un poco más su pensamiento: "El autor de una coacción externa según la ley es el legislador. No siempre es el autor de la ley y, cuando lo es, la ley es entonces en sí misma obligatoria de modo contingente"<sup>189</sup>. Es decir, para Kant, si la ley moral tuviese un autor que pudiésemos especificar y señalar como hacemos en el caso de una ley jurídica o política, la ley moral dejaría de serlo por haber perdido la necesidad absoluta que la caracteriza, al ser modificable o abolible desde aquella instancia, su autor, a la que debe su existencia; que ese autor sea divino, o no, no introduce para nuestro autor modificación sustancial alguna en la cuestión.

Distinto es lo que sucede con el legislador, figura que Kant distingue cuidadosamente de la del autor de la ley: el primero es, según el texto que acabamos de aducir, autor de la fuerza coactiva que presta a la ley un poderoso motivo para su cumplimiento, presumiblemente en la forma de un castigo con que se amenaza a sus transgresores. En otras ocasiones Kant lo caracteriza más de cerca y de modo más matizado, afirmando en general que "el autor del nexo coactivo con la ley que obliga es el legislador", distinguiendo a continuación implícitamente una legislación propiamente moral: "Dios no es sólo un legislador pragmático, sino también moral. Aquel que cumple la ley divina pragmáticamente (por mor de la recompensa y el castigo) es un buen ciudadano o súbdito del Estado divino, pero todavía no su hijo y preferido, ni está habitado de su santo Espíritu"<sup>190</sup>, pero incluso ese legislador moral sigue siendo diferente del autor de la ley, pues de lo que es autor es precisamente de la conexión de una ley, la moral, a la que él no constituye como tal y cuya validez no fundamenta, con una cierta coacción, que quizá consiste en la declaración del divino legislador —que no autor— de que su

---

(Ed.), *Stephan Körner. Philosophical Analysis and Reconstruction*, Martinus Nijhof, Dordrecht, 1987, pp. 35-58, p. 37).

188 "Utrum deus possit auctor legum moralium primitivarum dici? Est principium, non auctor" (Rflx. 6771, XIX 156, ca. 1772).

189 "Der Urheber eines äusseren Zwanges nach dem Gesetze ist der Gesetzgeber. Er ist nicht immer der Urheber des Gesetzes, und, wo er es ist, da ist das Gesetz an sich zufällig verbindend" (Rflx. 6769, XIX 156, ca. 1772).

190 "Autor nexus coactionis cum lege obligante est legislator <...> Gott ist nicht blos legislator pragmaticus, sonder auch moralis. Der, so das göttliche Gesetz pragmatisch (um Belohnung und Bestrafung) befolgt, ist ein guter Bürger oder Unterthan im göttlichen Staat, aber noch nicht sein Kind und Liebling und von seinem heiligen Geist bewohnt" (Rflx. 6772, XIX 156-57, ca. 1772).

voluntad sanciona la ley moral<sup>191</sup>, de manera que el cometido del legislador equivale probablemente al de la figura por Kant denominada "el que obliga" (MdS 275)<sup>192</sup>.

En suma, en palabras de nuestro filósofo, "sólo el legislador de leyes arbitrarias es un autor"<sup>193</sup>; decir de una ley que tiene un autor es decir que es arbitraria, pero la ley moral es imposible que sea arbitraria, pues en ese caso dejaría *ipso facto* de ser una ley moral, luego la ley moral no tiene autor alguno. En el punto que nos ocupa Kant no deja lugar a dudas sobre cuál es su pensamiento, que expone en diferentes obras y etapas de su filosofía moral en numerosos textos, algunos tan claros como el que sigue: "El que manda (*imperans*) a través de una ley es el *legislador* (*legislator*). Es autor (*autor*) de la obligatoriedad de la ley, pero no siempre autor de la ley. En el caso de que lo fuera, la ley sería positiva (contingente) y arbitraria. La ley que nos obliga *a priori* e incondicionadamente mediante nuestra propia razón, puede también expresarse como procediendo de la voluntad de un legislador supremo, es decir, de un legislador que sólo tiene derechos y ningún deber (por tanto, una voluntad divina); pero esto sólo supone la idea de un ser moral, cuya voluntad es ley para todos, sin pensarlo, sin embargo, como autor de la ley" (MdS 34-35)<sup>194</sup>.

Pero, sin embargo, todas nuestras anteriores consideraciones acerca de la cuestión de la autoría de la ley moral parecen deber quedar restringidas a la época central del criticismo kantiano, pues en su etapa final, la representada por el denominado "Opus Postumum", encontramos textos de muy distinto tenor que los anteriores: por ejemplo, "la filosofía trascendental es el acto de conciencia mediante el cual el sujeto llega a ser autor de sí mismo; del mismo modo, del objeto total de la razón técnico-práctica y de la ético-práctica" (OP 666)<sup>195</sup>. Para nosotros es de

191 En palabras de Kant, "Wenn aber die Gesetze nothwendig practisch sind, und er sie nur deklariret <sic>, dass sie seinem Willen gemäss sind, der ist ein Gesetzgeber" (VEC 283).

192 "der Verbindende (auctor obligationis)" (MdS 417).

193 "Nur der legislator willkührlicher Gesetze ist auctor" (Rflx. 7090, XIX 247, ca. 1776-78).

194 "Der Gebietende (*imperans*) durch ein Gesetz ist der *Gesetzgeber* (*legislator*). Er ist Urheber (*autor*) der Verbindlichkeit nach dem Gesetze, aber nicht immer Urheber des Gesetzes. Im letzteren Fall würde das Gesetz positiv (zufällig) und willkürlich sein. Das Gesetz, was uns *a priori* und unbedingt durch unsere eigene Vernunft verbindet, kann auch als aus dem Willen eines höchsten Gesetzgebers, d.i. eines solchen, der lauter Rechte und keine Pflichten hat (mithin dem göttlichen Willen), hervorgehend ausgedrückt werden, welches aber nur die Idee von einem moralischen Wesen bedeutet, dessen Willen für alle Gesetz ist, ohne ihn doch als Urheber desselben zu denken" (MdS 227). Es de señalar, en la misma línea, este otro texto, ya citado en parte: "Der Gesetzgeber ist nicht zugleich immer ein Urheber des Gesetzes, sondern nur dann, wenn die Gesetze zufällig sind. Wenn aber die Gesetze nothwendig practisch sind, und er sie nur deklariret <sic>, dass sie seinem Willen gemäss sind, der ist ein Gesetzgeber. Von moralischen Gesetzen ist also kein Wesen, auch das göttliche nicht, ein Urheber, denn sie sind nicht aus der Willkühr entsprungen, sondern sind praktisch nothwendig" (VEC 283).

195 "Transc. Phil. ist der Act des Bewusstseyns dadurch das Subject seiner selbst Urheber wird und dadurch auch von dem ganzen Gegenstande der technisch/practischen und moralisch/practischen Vernunft" (OP XXI 78).

especial interés la ocurrencia en textos similares al recién citado del término "autonomía", pues Kant en varias ocasiones parece ofrecer como explicación del contenido de esa noción su reiterada afirmación de que el sujeto, o la razón, son autores tanto de la ciencia como de la moralidad, así como proponer lo anterior como el principio básico de la entera filosofía trascendental: "La filosofía trascendental es la conciencia de la facultad de ser el autor del sistema de las propias ideas, tanto en el respecto teórico como en el práctico. Las ideas no son meros conceptos, sino leyes del pensar, las cuales se prescribe *el sujeto* a sí mismo. *Autonomía*" (OP 675)<sup>196</sup>.

En cualquier caso, y dejando aparte como *hapax legomenon* la concepción representada por los anteriores textos, en cuya interpretación y valoración es preciso guardar todas las cautelas que sus mejores conocedores aconsejan a la hora de efectuar las de los textos del "Opus Postumum", lo cierto es que la pregunta por el autor de la ley moral no se puede plantear sin abandonar el ámbito del criticismo kantiano, pues caracteriza a este proyecto filosófico el intento de indagar en la búsqueda de fundamentos de la ciencia y de la moral preguntándose por y buscando sólo las condiciones de posibilidad trascendentales de la pretensión de validez de las proposiciones de la ciencia y de las prescripciones de la moralidad, prescindiendo, por implanteable, de la pregunta por el autor respectivo de esos órdenes, pregunta que, en el mejor de los casos, como vamos a ver continuación, es de índole teórica y por ello de escaso interés para la fundamentación de la validez, de la necesidad práctica absoluta, de la ley moral.

En otros términos, aunque en algunos momentos Kant parece sostenerlo —habla de la legislación moral como de una "que puede proceder del hombre", así como de "la autonomía de la razón humana"<sup>197</sup>—, lo cierto es que su filosofía moral en modo alguno sitúa en el hombre el origen o la autoría del orden moral, sino que, a lo sumo, menciona "la superioridad en nosotros del *hombre suprasensible* sobre el *sensible*", y se extiende en encarecimientos de la incomprendibilidad en sí, y de la admiración que en nosotros debe suscitar la contemplación de "lo *suprasensible* en nosotros"<sup>198</sup> acerca de cuyo autor no nos es dado indagar. Cuál es, en cambio, la actitud que debemos adoptar ante la ley moral y la auténtica índole de la tarea que a la filosofía moral crítica le incumbe llevar a cabo, queda bellamente puesto de manifiesto por Kant en los siguientes términos: "la velada diosa ante la que doblamos nuestra rodilla es la ley moral en nosotros en

196 "Tr. Phil. ist das Bewustseyn des Vermögens vom System seiner Ideen in theorethischer so wohl als practischer Hinsicht Urheber zu seyn. Ideen sind nicht blossa Begriffe sondern Gesetze des denkens die *das Subject* ihm selbst vorschreibt. *Autonomie*" (OP XXI 93). El siguiente texto es similar: "Tr. Phil. ist das Selbstgeschöpf (autonomie) der theoretisch/speculativen und moralisch/practischen Vernunft" (OP XXI 100).

197 "die von Menschen herrühren kann <...> die Autonomie der menschlichen Vernunft" (Vorarbeiten zur Tugendlehre 395).

198 "die Überlegenheit des *übersinnlichen Menschen* in uns über den *sinnlichen* <...> dieses *Übersinnliche* in uns" (Streit 58-59).

su invulnerable majestad. Ciertamente, percibimos su voz y asimismo comprendemos bien su mandato, pero al escuchar dudamos de si esa voz procede del hombre a partir de la perfección de poder de su propia razón misma o procede de otro cuya esencia es desconocida al hombre y que le habla a través de esa su propia razón. En el fondo quizá haríamos mejor si nos dispensásemos de esta inquisición, pues es meramente especulativa, y lo que nos incumbe hacer (objetivamente) permanece siempre lo mismo, se ponga en la base uno u otro principio; solamente sucede que el proceder didáctico consistente en llevar a conceptos inequívocos la ley moral en nosotros según el modo de enseñanza lógico es el único verdaderamente *filosófico*, mientras que el que estriba en personificar esa ley y hacer de la razón que ordena moralmente una velada Isis <...> es un modo de representación *estética* de precisamente el mismo objeto<sup>199</sup>.

### 2.2.5 El origen de la ley en la libertad

§56. Mientras que en párrafos anteriores (cfr. §§53-54) hemos examinado la doctrina de la autonomía desde el punto de vista que prestaba la consideración del concepto de voluntad como el central para la cuestión de la legislación moral, de modo que la afirmación de que la autonomía presta una base firme a la moralidad remitía a la de que la ley moral es válida por originarse en nuestra voluntad, en los párrafos siguientes va a aparecer en ese lugar central la noción de libertad: ¿es su origen en o a partir de nuestra libertad lo que justifica a la ley moral y es precisamente, o al menos ante todo, esto lo que Kant mentaba con su tesis de que la autonomía es el principio de la moralidad?

Hemos de estudiar, así pues, si las relaciones entre libertad y ley son tales que quepa afirmar que la primera es el fundamento, en el sentido de instancia a la par originante y validante, de la segunda, y si es ello la principal razón que propugna Kant para calificar a su ética de autónoma. La cuestión que nos proponemos discutir a continuación, es, así pues, la de si en la moral la libertad es legisladora,

---

199 "Die verschleierte Göttin, vor der wir beiderseits unsere Kniee beugen, ist das moralische Gesetz in uns in seiner unverletzlichen Majestät. Wir vernehmen zwar ihre Stimme und verstehen auch gar wohl ihr Gebot; sind aber beim Anhören im Zweifel, ob sie von dem Menschen aus der Machtvollkommenheit seiner eigenen Vernunft selbst, oder ob sie von einem Anderen, dessen Wesen ihm unbekannt ist, und welches zum Menschen durch diese eigene Vernunft spricht, herkomme. Im Grunde thäten wir vielleicht besser uns dieser Nachforschung gar zu überheben, da sie bloss speculativ ist, und, was zu thun obliegt (objectiv), immer dasselbe bleibt, man mag eines oder das andere Princip zum Grunde legen: nur dass das didaktische Verfahren, das moralische Gesetz in uns auf deutliche Begriffe nach logischer Lehrart zu bringen, eigentlich allein *philosophisch*, dasjenige aber, jenes Gesetz zu personificieren und aus der moralischen gebietenden Vernunft eine verschleierte Isis zu machen <...> eine *ästhetische* Vorstellungsart eben desselben Gegenstandes ist" (Vornehmen Ton 405).

o, como también se expresa nuestro autor, nomotética<sup>200</sup>.

Existen, por lo pronto, textos en los que Kant considera estrictamente equivalentes a las nociones de libertad, legislación moral y autonomía; esto es lo que sucede cuando escribe que "la libertad y la propia legislación de la voluntad son ambas autonomía; por lo tanto, conceptos transmutables" (GMS 90)<sup>201</sup>. Las relaciones entre ley moral, autonomía y libertad son tan estrechas que cada una de ellas expresa o remite a las restantes; por una parte, nuestro autor escribe: "Así, pues, la ley moral no expresa nada más que la *autonomía* de la razón pura práctica, es decir, la libertad" (KpV 54)<sup>202</sup> y, tras haber diseñado el itinerario ley-autonomía-libertad, transita de la libertad a la ley pasando por la autonomía: "Con la idea de la libertad hállese, empero, inseparablemente unido el concepto de *autonomía*, y con éste el principio universal de la moralidad" (GMS 93)<sup>203</sup>. Se puede afirmar con Kant que la ley moral es la ley de la libertad concebida esta última precisamente como autonomía; esto es, la única ley de la libertad es la que la libertad se da a sí misma mostrando que para ella ser libre es lo mismo que ser autónoma, y esa ley es la moral: "La moralidad es la legalidad interna de la libertad en la medida en que ésta es para sí misma una ley"<sup>204</sup>.

Las afirmaciones de Kant sobre las estrechísimas relaciones existentes entre libertad y ley moral, muy frecuentes, culminan en la siguiente, en la que Kant sugiere la identidad de ambas nociones: "Así, pues, libertad y ley práctica incondicionada se implican recíprocamente una a otra. Ahora bien, yo no pregunto aquí si ellas son en realidad distintas, y si más bien una ley incondicionada no será tan sólo la propia conciencia de una razón pura práctica, y ésta, empero, idéntica con el concepto positivo de la libertad" (KpV 49)<sup>205</sup>.

Esta última expresión, concepto positivo de libertad, es de especial interés para nuestra cuestión, dado que es precisamente ese el punto de vista "positivo" desde el que, al decir de Kant, afirmar de un ser que es libre equivale a afirmar que ese ser es legislador moral.

<sup>200</sup> Rflx. 7269, XIX 299, ca. 1780-89

<sup>201</sup> "Freiheit und eigene Gesetzgebung des Willens sind beides Autonomie, mithin Wechselbegriffe" (GMS 450).

<sup>202</sup> "Also drückt das moralische Gesetz nichts anders aus, als die *Autonomie* der reinen praktischen Vernunft, d.i. der Freiheit" (KpV 33).

<sup>203</sup> "Mit der Idee der Freiheit ist nun der Begriff der *Autonomie* unzertrennlich verbunden, mit diesem aber das allgemeine Prinzip der Sittlichkeit" (GMS 452). Y una página después leemos: "wenn wir uns als frei denken, so versetzen wir uns als Glieder in die Verstandeswelt und erkennen die Autonomie des Willens samt ihrer Folge, der Moralität" (GMS 453).

<sup>204</sup> "Die Moralität ist die innere Gesetzmässigkeit der Freyheit, so fern sie nämlich sich selbst ein Gesetz ist" (Rflx. 7197, XIX 270, ca. 1780-89).

<sup>205</sup> "Freiheit und unbedingtes praktisches Gesetz weisen also wechselweise auf einander zurück. Ich frage hier nun nicht: ob sie auch in der Tat verschieden seien, und nicht vielmehr ein unbedingtes Gesetz bloss das Selbstbewusstsein einer reinen praktischen Vernunft, diese aber ganz einerlei mit dem positiven Begriffe der Freiheit sei" (KpV 29).

Son múltiples los textos de nuestro autor que apoyan esta tesis. Entre ellos se cuentan los que desde la perspectiva de que la libertad es un cierto tipo de causalidad, o la propiedad característica de una peculiar causalidad, asignan a la ley moral el cometido de ley de esa causalidad por libertad: los efectos de una causa libre cuando actúa como tal, positivamente, son todos ellos necesariamente morales: "la ley moral es, en realidad, una ley de la causalidad por la libertad" (KpV 75)<sup>206</sup>. En la expresión "ley de la causalidad por libertad" no hemos de interpretar ese "de" como un "para" de modo que la ley moral fuese instancia reguladora de la libertad pero externa a ésta y por tanto de coincidencia problemática, o al menos no necesaria, con ella, sino que ahí hemos de ver un genitivo subjetivo, por así decir, pues lo mentado es sin duda una relación entre ley y libertad mucho más estrecha que la sugerida en primer lugar: se trata de una relación que conecta necesaria e inseparablemente, hasta la identidad, según sugería Kant más arriba, a uno y otro término de la misma. En este sentido, nuestro filósofo escribe, en suma, que "voluntad libre y voluntad sometida a leyes morales son una y la misma cosa" (GMS 86)<sup>207</sup>.

De todo lo anterior se sigue que observaciones del tipo de la de Adorno que transcribimos a continuación son incorrectas: en Kant, "la libertad se puede captar sólo en una negación determinada, según la forma concreta de la falta de libertad. Vista positivamente se convierte en un «como si»"<sup>208</sup>. Además de una dimensión negativa, consistente en la reivindicación de independencia respecto de las diversas instancias (muy distintas entre sí pero con una común índole empírica) que pugnan por anularla y someterla a sus respectivas leyes, la libertad posee en Kant una bien perfilada y concreta dimensión positiva, que reside en la determinación moral que tiene lugar utilizando el espacio vacío, por así decir, que se ha ganado al establecer el concepto negativo de libertad como independencia o indeterminación.

A estas dos dimensiones, negativa o independencia y positiva o determinación, se refiere Kant en el siguiente texto, entre otros: "El concepto de libertad <...> en el uso práctico de la razón prueba su realidad mediante principios prácticos que demuestran, como leyes, una causalidad de la razón pura para determinar el arbitrio con independencia de todos los condicionamientos empíricos (de lo sensible en general), y que demuestran en nosotros una voluntad pura, en la que tienen su origen los conceptos y leyes morales. En este concepto de libertad positivo (en sentido práctico) se fundamentan leyes prácticas incondicionadas, que

206 "das moralische Gesetz ist in der Tat ein Gesetz der Kausalität durch Freiheit" (KpV 47).

207 "ist ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei" (GMS 447). Y unos años más tarde escribe: "wenn man die Möglichkeit der Freiheit einer wirkenden Ursache einsähe, man auch, nicht etwa bloss die Möglichkeit, sondern gar die Notwendigkeit des moralischen Gesetzes <...> einsehen würde; weil beide Begriffe so unzertrennlich verbunden sind, dass man praktische Freiheit auch durch Unabhängigkeit des Willens von jedem anderen, ausser allein dem moralischen Gesetze, definieren könne" (KpV 93-94).

208 "Freiheit ist einzig in bestimmter Negation zu fassen, gemäss der konkreten Gestalt der Unfreiheit. Positiv wird sie zum Als ob" (ADORNO, Th. W., *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1966, p. 230).



se denominan *morales*" (MdS 27)<sup>209</sup>. En el concepto positivo de libertad reside, afirma Kant sencillamente, el fundamento de la ley moral<sup>210</sup>.

Que en este contexto no hay que entender que la libertad es fundamento de la posibilidad del imperativo categórico meramente en el sentido de ser condición de la realizabilidad de las acciones por él imperadas, sin intervenir en el origen y constitución de la ley moral como tal, lo confirma, entre otros, el texto siguiente, a tenor del cual aun cuando pensemos que en un primer momento en lugar de fundamentar al imperativo categórico la libertad es fundamentada por él, pues nada cabría decir acerca de ella antes de disponer del imperativo categórico, una consideración más atenta revela que la libertad, en otro sentido —el que venimos denominando positivo— es fundamento del imperativo categórico y, así, a través de éste, fundamento de su propia posibilidad; ello muestra, a su vez, que, en cierto sentido, la libertad es la instancia fundamentadora última y única en la filosofía moral de Kant: "El imperativo categórico es un factum de la razón ético-práctica, el cual ordena libertad bajo leyes relativas a la naturaleza, y por cuya virtud la libertad misma exhibe el Principio de su propia posibilidad" (OP 632)<sup>211</sup>. La libertad en la ética de Kant lo es todo, podemos quizá decir: tanto fundamento, condición necesaria y suficiente de la posibilidad del imperativo categórico, como contenido de éste, es tanto lo que se nos manda como aquello en virtud de lo que algo se nos manda de modo válido<sup>212</sup>.

Podemos concluir, en suma, que en una numerosa serie de textos, central en su obra, Kant sostiene que el de autonomía no es sino el concepto de que nos valemos para pensar unas relaciones entre libertad y ley moral tales que su estrechísimo contacto recíproco no sólo no anule, sino que potencie y fundamente a cada una de esas instancias. La libertad se revela, así, como condición necesaria y

209 "Der Begriff der Freiheit <...> im praktischen Gebrauch der Vernunft <...> seine Realität durch praktische Grundsätze beweiset, die, als Gesetze, eine Kausalität der reinen Vernunft, unabhängig von allen empirischen Bedingungen (den sinnlichen überhaupt), die Willkür bestimmen und einen reinen Willen in uns beweisen, in welchem die sittlichen Begriffe und Gesetze ihren Ursprung haben. Auf diesem (in praktischer Rücksicht) positiven Begriff der Freiheit gründen sich unbedingte praktische Gesetze, welche moralisch heißen" (MdS 221).

210 En sus palabras, "das moralische Gesetz <...> hat <...> die Freyheit zum Grunde" (RfIx. 6432, XIX 714, ca. 1790-95). En otra ocasión escribe, asimismo, que "Der Grund der Möglichkeit kategorischer Imperativen liegt aber darin: dass sie sich auf keine andere Bestimmung der Willkür (wodurch ihr eine Absicht untergelegt werden kann), als lediglich auf die *Freiheit* derselben beziehen" (MdS 222) y es esta una idea presente, y cada vez en mayor medida, en la última fase del pensamiento de nuestro autor, en la que escribe acerca de la libertad: "kan direct als ein Causalprincip nicht bewiesen werden sondern nur indirect durch die Folgen, so fern sie nämlich den Grund der Möglichkeit des categorischen Imperativs enthält" (OP XXI 16).

211 "Es ist ein Factum der moralisch/practischen Vernunft der categorische Imperativ welches Freyheit unter Gesetzen für die Natur gebietet und durch welches Freyheit selbst das Princip ihrer eigenen Möglichkeit darlegt" (OP XXI 21).

212 Según nota con acierto una comentarista, en Kant "Der kategorische Imperativ ist dadurch gerechtfertigt, dass er ein Prinzip der Freiheit ist und letztlich nichts anderes gebietet als Freiheit" (PIEPER, A., *Wie ist ein kategorischer Imperativ möglich?* in HÖFFE, O. (Hrsg.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: Ein kooperativer Kommentar*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1989, pp. 264-281, p. 274).

suficiente de la validez de la moralidad, o, lo que es lo mismo, "si, pues, se supone libertad de la voluntad, síguese la moralidad, con su principio, por mero análisis de su concepto" (GMS 86)<sup>213</sup>. Este cometido fundamentante de la libertad no se limita a la moralidad como ley, sino que, como habremos de ver (cfr. §85)<sup>214</sup>, pretende extenderse a la dimensión imperativa que la misma no puede dejar de adquirir cuando su destinatario es el hombre: "nos pensamos como sometidos <...> porque nos hemos atribuido la libertad de la voluntad" (GMS 90)<sup>215</sup>.

## 2.2.6 La reducción del deber al querer

### 2.2.6.1 Planteamiento general

§57. Nos proponemos a continuación examinar la doctrina kantiana de la autonomía desde un punto de vista que parece ser el adoptado por nuestro autor en varios de los textos centrales de esa doctrina ¿estriba la autonomía, según Kant, en la tesis de que las relaciones entre querer y deber son tales que el fundamento de la validez del deber reside en su vinculación con el querer, de modo que a quien desee saber con base en qué está obligado por la moralidad puede responderse que lo que la moralidad le manda hacer no es, en realidad, sino algo que él quiere hacer, de modo que al obrar moralmente está haciendo lo que quiere, con lo cual tiene ya el mejor de los argumentos posibles en pro de ese obrar moral? Si se lograra declarar, en virtud de la tesis de la autonomía, que el hombre sólo está obligado a hacer lo que quiere y que la razón que otorga validez a las exigencias morales es que éstas, y sólo éstas, son expresión de lo que todos queremos, se habría logrado, al parecer, poner definitivamente a la ética al abrigo de todas las objeciones pensables contra la solidez de sus fundamentos.

En otros términos, se habría logrado transformar el principal argumento en contra de las exigencias morales —¿por qué voy a tener que hacer algo que no quiero hacer?—, la máxima de toda conducta que sacude de sí los dictados de la moralidad —"yo hago lo que quiero"— en el más sólido y definitivo de los argumentos en favor de la moralidad, pues no parece posible encontrar razón

---

<sup>213</sup> "wenn <...> Freiheit des Willens vorausgesetzt wird, so folgt die Sittlichkeit samt ihrem Prinzip daraus durch blosse Zergliederung ihres Begriffs" (GMS 447).

<sup>214</sup> En este punto, verdaderamente crucial, reside una de las mayores dificultades de todo el proyecto de fundamentación de la moral en la libertad como autonomía.

<sup>215</sup> "wir denken uns <...> als unterworfen, weil wir uns die Freiheit des Willens beigelegt haben" (GMS 450).

alguna para no obrar moralmente si obrar así es llevar a la práctica no otra cosa que lo que se quiere hacer: no parece posible encontrar razón alguna para no hacer lo que se quiere hacer distinta de las razones morales y éstas, sabemos ahora, no pueden entrar en colisión con lo que queremos hacer.

El estudio de las relaciones entre querer y deber equivale, por cierto, al de las existentes entre las nociones de libertad y de obligación, y basar el deber en el querer no es diferente de sostener que, lejos de haber contraposición entre ser libre y estar obligado, el primer estado es la razón de ser del segundo: decir "debo porque quiero" es lo mismo que decir "estoy obligado porque soy libre" o, en cierto sentido, que "la ley me obliga porque soy su autor".

### 2.2.6.2 La anulación del deber

§58. Remitir el deber al querer significa, si esa remisión es completa, anular el deber. Para que tenga sentido afirmar que se debe hacer algo ha de suceder que ese algo no se quiera; lo que se quiere no se debe<sup>216</sup>. Esta verdad elemental no se le escapa a Kant, quien escribe aplicándola a un caso concreto: "Un mandato, según el cual cada uno debe tratar de hacerse feliz, sería insensato, pues no se manda nunca a nadie lo que él ya quiere por sí mismo indefectiblemente" (KpV 60)<sup>217</sup>. Pues bien, lo que estamos tratando de examinar es si con su tesis de la autonomía moral Kant pretende establecer la de que la conducta moral es, en un muy peculiar sentido que intentaremos desentrañar, algo que el hombre quiere de suyo sin falta. Ello equivale, en buena lógica, y como acabamos de ver, a que la fundamentación de la moralidad en la autonomía estribará en anular su índole de imperativa.

Y sucede que, en la interpretación que estamos estudiando, esa anulación la lleva cabo la autonomía, o apunta a ella, a la vez que desempeña la tarea de asegurar la necesidad absoluta que la ley moral ha de exhibir para ser tal. En efecto, sólo si la ley es autónoma, esto es, desde la perspectiva que hemos adoptado, sólo si surge de mi querer, no se planteará siquiera la posibilidad de que la haga mía porque satisface cierto interés previo —y, como previo a la moral, empírico—, y sólo así la conducta moral ostentará la necesidad absoluta o incondicionada que le es propia.

Es decir, obrar de modo moralmente correcto por interés implica no obrar así necesariamente, pues, como es obvio, la voluntad que hiciese depender la adopción

<sup>216</sup> Y ello del mismo modo y con igual necesidad que aquella con la que lo que se tiene no se roba, valga la comparación.

<sup>217</sup> "Ein Gebot, dass jedermann sich glücklich zu machen suchen sollte, wäre töricht; denn man gebietet niemals jemandem das, was er schon unausbleiblich von selbst will" (KpV 37).

de una máxima de la conexión de esa máxima con un interés no obraría del modo indicado por esa máxima más que cuando le interesase, luego no siempre, no necesariamente y, sobre todo, incluso en las ocasiones en que obrase de modo moralmente correcto<sup>218</sup>, estaría obrando siempre por interés, luego siempre sería contingente, y nunca necesaria, la coincidencia de su obrar con la moralidad.

Vemos por ello que, al parecer, sólo con base en la autonomía, concebida como la tesis de que la ley moral es una ley del querer de su destinatario, podemos hacer pensable un obrar moral por completo desinteresado, esto es, absolutamente necesario<sup>219</sup>.

Uniendo, por tanto, los dos resultados parciales a hemos llegado, el de que la ley moral sólo será necesaria para su destinatario si es una ley de su querer<sup>220</sup>, por un lado, y el de que una ley del querer de un sujeto es imposible que sea un imperativo para ese sujeto, por otro, extraemos en suma la conclusión de que la fundamentación de la pretensión de necesidad sin elevar la cual el orden moral no es tal lleva a superar —a dejar atrás, valga la expresión— el terreno en el que la ley moral es un imperativo.

Son numerosos los textos de Kant que, con mayor o menor claridad, desde uno u otro punto de vista, prestan apoyo a la interpretación que acabamos de exponer. Así, los que ponen en relación la doctrina de la autonomía con el formalismo tan característico de la filosofía moral de nuestro autor —quien escribe: "Si ahora nosotros comparamos nuestro principio formal supremo de la razón pura práctica (como autonomía de la voluntad) con todos los principios materiales de la moralidad..." (KpV 63)<sup>221</sup>— pues, en efecto, la autonomía, y sólo ella, puede fundar la obligatoriedad, ya que solamente una voluntad autónoma es desinteresada o, en los términos que en esta ocasión usa Kant, formal, ajena a y elevada sobre toda determinación empírica, interesada (cfr. §31).

Sin explicitar que es sólo la exclusión del interés lo que permite la conexión que menciona, escribe Kant, insistiendo en la cercanía al querer que ha de tener una ley para poseer necesidad incondicionada: "Si así es <si el imperativo categórico es una ley incondicionada para todo ser racional>, habrá de estar —enteramente *a priori*— enlazada ya con el concepto de la voluntad de un ser racional en general" (GMS 62)<sup>222</sup>. Y, en el que quizá sea su texto más claro al

<sup>218</sup> Aun en el supuesto, improbable pero conceptualmente posible, de que esas ocasiones fuesen todas.

<sup>219</sup> En palabras de Beck, en las que quizá fuera mejor hacer hincapié no tanto en que la ley moral ha sido hecha por el hombre cuanto en que es una ley de su querer: "Its claim <de la ley moral> on him <el hombre> lies in the fact that it is not only a law for him but a law by him. If the law sprang from another source, be it God himself, its claim on man would be only conditional" (BECK, L.W., *op. cit.*, p. 124).

<sup>220</sup> Pues sólo así nos situamos fuera del interés, dentro de cuyos márgenes no es posible hablar de la necesidad que la moral requiere.

<sup>221</sup> "Wenn wir nun unseren formalen obersten Grundsatz der reinen praktischen Vernunft (als einer Autonomie des Willens) mit allen bisherigen materialen Prinzipien der Sittlichkeit vergleichen..." (KpV 39).

<sup>222</sup> "Wenn es ein solches ist, so muss es (völlig *a priori*) schon mit dem Begriffe des Willens eines

respecto, Kant se refiere a que sólo cuando la legislación a que se piensa sometido al hombre es su propia legislación estamos ante una legislación propiamente moral, esto es, desinteresada y por ello incondicionadamente necesaria: "Pues cuando se pensaba al hombre sometido solamente a una ley (sea la que fuere), era preciso que esta ley llevase consigo algún interés, atracción o coacción, porque no surgía como ley de su *propia* voluntad, sino que esta voluntad era forzada, conforme a la ley, por *alguna otra cosa* a obrar de cierto modo. Pero esta consecuencia necesaria arruinaba irrevocablemente todo esfuerzo encaminado a descubrir un fundamento supremo del deber. Pues nunca se obtenía deber, sino necesidad de la acción por cierto interés, ya fuera este interés propio o ajeno. Pero entonces el imperativo había de ser siempre condicionado y no podía servir para el mandato moral. Llamaré a este principio el de la *autonomía* de la voluntad, en oposición a cualquier otro, que, por lo mismo, calificaré de *heteronomía*" (GMS 69)<sup>223</sup>.

### 2.2.6.3 Las leyes del deber como leyes del querer

§59. La relación del querer con el deber se establece a través de leyes, y afirmar que el deber remite a y se basa en el deber equivale a sostener que las leyes del deber son en realidad y sobre todo leyes del querer. Por otra parte, el querer autónomo es, como su propio nombre indica, un querer que no sigue sino sus propias leyes, un querer cuyas leyes le son propias. Dicho de otra forma: las que gobiernan el actuar de un querer autónomo son precisamente leyes de ese querer, y no leyes para él, de modo que de toda "ley-para" puede y debe sospecharse que la relación que la une con el querer se apoya en un cierto interés, y que por tanto estamos ante un caso de heteronomía de la voluntad.

Ahora bien, las "leyes-de" pueden encerrar un doble elemento, o tener una doble significación: posesiva (el "de" expresa entonces un genitivo subjetivo) e imperativa (estamos entonces ante un genitivo objetivo). En el primer caso, las leyes son, por así decir, propiedad de la voluntad (o, si se prefiere, la voluntad es el sujeto de las leyes) en el sentido de que no hay distancia alguna entre ésta y

---

vernünftiges Wesens überhaupt verbunden sein" (GMS 426).

<sup>223</sup> "Denn wenn man sich ihn nur als einem Gesetz (welches es auch sei) unterworfen dachte: so musste dieses irgend ein Interesse als Reiz oder Zwang bei sich führen, weil es nicht als Gesetz aus *seinem* Willen entsprang, sondern dieser gestezmässig von *etwas anderm* wurde, auf gewisse Weise zu handeln. Durch diese ganz notwendige Folgerung aber war alle Arbeit, einen obersten Grund der Pflicht zu finden, unwiederbringlich verloren. Denn man bekam niemals Pflicht, sondern Notwendigkeit der Handlung aus einem gewissen Interesse heraus. Dieses mochte nun ein eigenes oder fremdes Interesse sein. Aber alsdann musste der Imperativ jederzeit bedingt ausfallen und konte zum moralischen Gebote gar nicht taugen. Ich will also diesen Grundsatz das Prinzip der *Autonomie* des Willens im Gegensatz mit jedem andern, das ich deshalb zur *Heteronomie* zähle, nennen" (GMS 433).

aquellas por cuanto las primeras proceden de la segunda o, quizá mejor, expresan su estructura misma, de manera que carece de sentido decir que unas leyes del querer así entendidas se vuelvan contra o al menos recaigan sobre el querer en la forma de imperativos. En el segundo caso, en cambio, la voluntad es en cierto sentido el objeto de esas leyes, las cuales, por no ser mera expresión de la estructura o del obrar de esa voluntad, es pensable que se dirijan a ella tomando la forma de imperativos, pues si la voluntad o el querer no coinciden necesariamente con la ley es lógico, y hasta exigido por la noción misma de moralidad, que los primeros reciban en un imperativo el mandato de plegarse a la segunda.

Pues bien, la tarea que Kant se plantea, y que su doctrina de la autonomía ha de desempeñar, es la de pensar una relación de las leyes con el querer que sea precisamente del último tipo de los acabados de mencionar.

En efecto, una relación del primer tipo, la existente entre las leyes para el querer y ese querer, es implantable por basarse en un interés empírico y, por ello, ser ajena tanto al valor moral como a la necesidad absoluta que son esenciales a la ética kantiana.

Una relación del segundo tipo ("leyes-de" viendo en el "de" un genitivo subjetivo) queda excluida desde el momento en que los que entran en consideración son una voluntad o un querer afectados, y este es el caso de los del destinatario último de la filosofía moral de nuestro autor, el hombre, pues esa voluntad y ese querer se definen precisamente por ser tales que no coinciden necesariamente con la ley.

Queda sólo, pues, una relación del tercer tipo, pero ésta presenta por su parte gravísimas dificultades, pues no parece posible concebir un imperativo que a la vez que tal imperativo no sea una "ley-para", o, lo que es equivalente, que la relación de imperatividad entre la ley y el querer pueda tener un apoyo diferente del de un interés.

Ciertamente, es de considerar la posibilidad de que el apoyo o fundamento en que basa un imperativo su pretensión de gobernar incondicionadamente un querer en el que no se ha originado<sup>224</sup> estribe en la tesis de que el imperativo es en cierto sentido una ley de mí (en el segundo significado) sólo en tanto en cuanto es, en otro sentido distinto, una ley de mí (en el primer significado). Con otras palabras, la noción misma de imperativo moral presenta la gran dificultad de tener que conciliar en sí las notas opuestas de ser, en tanto que "imperativo", una ley para el querer o la voluntad de su destinatario, y en tanto que "moral" (esto es, desinteresada y necesaria), una ley de esa voluntad o querer.

Dejaremos para más adelante una elucidación más completa y detallada de los extremos que acabamos de apuntar. Por el momento proseguiremos el examen, en un tono más bien expositivo que crítico, de la doctrina kantiana de la autonomía desde el punto de vista que brinda la consideración de la misma como cifrada en la tesis de que las morales son leyes de mí querer en el primero de los dos sentidos que

---

<sup>224</sup> Es decir, de a la vez ser una "ley-de" (en el segundo de los significados mencionados) y no serlo (no serlo en el primer significado de esa expresión), sin por ello convertirse en una mera "ley-para".

hemos distinguido.

En consonancia con las consideraciones que acabamos de efectuar A. Ruge observa con gran agudeza en qué estriba, al menos en alguna de sus más importantes dimensiones, el proyecto kantiano de hacer de la autonomía la base de la moralidad: "el deber no tiene sentido si no le precede el concepto de un querer puro incondicionado; pues el deber es el querer condicionado que ha de llegar a la incondicionalidad del querer"<sup>225</sup>.

En apoyo de la interpretación que estamos proponiendo pueden aducirse numerosos textos de nuestro filósofo, todos los cuales podrían resumirse en el siguiente: "lo que se quiere por mandato de la propia razón moral imperativa, se debe hacer" (*Anthropologie* 36)<sup>226</sup>. Más concretamente, Kant suele situarse en dos perspectivas para formular su tesis de que detrás o por encima del deber está un querer: la del mundo inteligible (cfr. §§108-109) y la de la voluntad santa (cfr. §86).

#### 2.2.6.4 La identidad entre legislador y destinatario de la ley

§60. Se puede formular buena parte de lo que llevamos dicho en este apartado desde un punto de vista diferente de los anteriores, al menos en su formulación externa, pero perfectamente coordinable con ellos, y la contemplación de la doctrina kantiana de la autonomía desde él nos puede permitir avanzar un poco más en la comprensión de la misma. Nos referimos al punto de vista de la identidad entre la instancia que es origen de la ley y la que a ella se somete, es decir, entre el legislador y el destinatario de la ley moral.

F. Kaulbach se ha percatado con especial agudeza de esta dimensión de la cuestión que nos ocupa. Observa que sólo con base en lo que él llama "identidad del legislador y el destinatario de la ley"<sup>227</sup> se puede evitar que el imperativo categórico

<sup>225</sup> "das Sollen hat keinen Sinn, wenn ihm nicht der Begriff eines reinen unbedingten Wollens vorausgeht; denn das Sollen ist das bedingte Wollen, das zur Unbedingtheit des Wollens gelangen soll" (RUGE, A., *Die Deduction der praktischen und der moralischen Freiheit aus den Prinzipien der kantischen Morallehre*, Laupp, Tübingen, 1910, p. 27). Este autor percibe asimismo que la gran dificultad a que esta doctrina no puede dejar de enfrentarse, pues amenaza muy seriamente con hacerla impensable, obedece a la circunstancia, con toda claridad percibida por el propio Kant, de que el deber sólo es posible sobre la base de "die Nichtkoinzidenz des Wollens mit sich selbst" (*ibidem*, p. 53).

<sup>226</sup> "was er nämlich auf den Geheiss seiner moralisch-gebietenden Vernunft will, das soll er" (*Anthropologie* 148).

<sup>227</sup> "Identität des Gesetzgebers und des Adressaten des Gesetzes" (KAULBACH, F., *Immanuel Kants «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten». Interpretation und Kommentar*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1978, p. 85).

devenga hipotético por verse precisado a adoptar, ante quien impugnase su validez, una formulación de este tipo: "si reconoces el mandato del imperativo, entonces tienes que actuar de esta o de aquella manera"<sup>228</sup>.

En efecto, para asegurar la validez del imperativo categórico es preciso asegurar que todo destinatario del mismo lo reconozca, y que ese reconocimiento tenga lugar de manera necesaria, es decir, que carezca de sentido poner al deber la condición que expresa la prótasis de la última proposición citada, por darse necesariamente esa condición, la cual, entonces, no sería en realidad condición alguna, de modo que el deber aparentemente por ella condicionado se revela como absolutamente incondicionado.

Pero ello sólo parece posible, viene a decirnos Kant con su doctrina de la autonomía si es correcta la presente interpretación, si el destinatario de esa tan fuerte pretensión imperativa es y se sabe autor de la misma: ¿cómo no voy a obrar de modo conforme a la pauta que yo mismo he establecido? ¿qué obstáculos puedo oponer o qué razones puedo aducir para no seguir un camino que yo dictamino que hay que seguir? Ciertamente, no puede haber ninguno, pues para que lo hubiese sería precisa una distancia entre el plano en que se halla el origen de ese mandato y el plano en que se encuentra su destinatario y si, como estamos considerando, en virtud de la autonomía origen y destinatario son idénticos esa distancia se anula, y con ella la condición de posibilidad de que yo rechace el imperativo; por lo tanto, la validez de éste queda fundamentada de la manera más sólida imaginable<sup>229</sup>.

Podemos expresar el núcleo de la consideración que acabamos de efectuar también de esta manera: todo aquél que está sometido a algo, en nuestro caso a los imperativos morales, puede albergar motivos o razones para negar su asentimiento a esa sumisión o al principio según el cual ésta se ejerce o que enuncia el tipo de conducta al ejercicio de la cual se le somete, pues sometido sólo puede estarlo el que no quiere estarlo, y que alguien no quiera estar en una determinada situación —en nuestro caso, bajo la ley moral— ya es una razón de suficiente peso para hacer dudar con todo fundamento de que el sumiso reconozca motivos o razones que le lleven a aceptar esa su sumisión, y *a fortiori*, que le lleven a ello necesariamente, como precisamos en el caso de la moralidad.

Por ello, parece preciso excluir la idea de sumisión del concepto que nos forjemos para comprender las relaciones entre la instancia que es origen y la que es destinataria de una exigencia moral; ahora bien, mientras siga existiendo una distancia, un hiato entre esas dos instancias, se corre el peligro de que la noción se sumisión se reintroduzca, por lo cual sólo anulando esa distancia quedará efectiva y definitivamente excluida la noción misma de sumisión, pues, en verdad, nadie está

---

228 "Wenn du den Befehl des Imperativs anerkennst, dann mußt du in der und jener Weise handeln" (*ibidem*).

229 Kaulbach formula una reflexión de este tipo de la manera siguiente: "Nur dann wird der Imperativ als ohne Bedingung gültig und als notwendig anerkannt, wenn er in der Stimme meines eigentlichen Selbst ausgesprochen wird, wenn ich also die den Imperativ fordernde Instanz selbst bin" (KAULBACH, F., *op. cit.*, p. 85).



sometido a aquello que es.

De esta manera, la tesis kantiana de la autonomía moral puede interpretarse, desde cierto punto de vista, como la tesis que mediante la identificación del querer con el deber excluye formalmente la posibilidad de que el primero esté sometido al segundo, exclusión que lejos de dar alas a una concepción amoralista o inmoralista (pues que el querer no esté sometido al deber por identificarse con éste no equivale, por cierto, a que el primero esté por completo desvinculado del segundo, sino, más bien, a lo contrario, pues por lo mismo que nada está sometido a aquello que es, nada está desvinculado de aquello que es), es pieza capital de una filosofía moral tan férrea como la de Kant.

Así pues, para que haya necesidad moral querer y deber han de relacionarse de modo tal que el sujeto del primero sea idéntico al del segundo. Para que en virtud de la autonomía —que no sólo me permite sino que incluso me prescribe confiarme por entero a mi querer y no hacer estrictamente nada más que aquello que quiera hacer— yo no sólo no quiera de hecho nada inmoral, sino que por encima de eso y sobre todo sea imposible que lo quiera<sup>230</sup>, es preciso que el sujeto de ese "quiero" sea el mismo que el del "debo" moral, es decir, que yo no quiera nada que yo no deba querer, que no quiera sino lo que debo.

Y, a la inversa, el sujeto del "debo" tiene que ser el mismo que el del "quiero" —tiene que suceder que no deba sino lo que quiera—, pues sólo así, como hemos visto repetidamente, ese deber será compatible con la libertad propia del sujeto racional, destinatario único de las exigencias morales, por un lado, y podrá exhibir, por otro, la necesidad incondicionada que la moral precisa<sup>231</sup>, de modo que la moral autónoma no me mandará, no me dirá que debo hacer nada que yo no quiera hacer.

Un razonamiento de este tipo es el que diversos textos de Kant permiten suponer que se encuentra en la base de su doctrina de la autonomía de la voluntad como principio supremo de la moralidad; si bien semejante interpretación de esa doctrina no es en modo alguno la única posible, su exposición (cfr. §§76 y ss.) y crítica (cfr. §57) pueden ser de utilidad para la comprensión y valoración de qué significado y qué cometido asigna nuestro autor a la noción de autonomía de la voluntad.

---

<sup>230</sup> Entonces y sólo entonces la autonomía puede ser el principio de la moralidad.

<sup>231</sup> Pues sólo si me obedezco a mí mismo, es decir, sólo si debo porque quiero, esa obediencia no se apoyará en condición o motivación empírica de ningún tipo y por ello podrá ser absolutamente necesaria.

## 2.2.7 Autonomía y "Faktum" de la razón pura

§61. Examinaremos a continuación la posibilidad de que la doctrina kantiana de la autonomía se encuentre en estrecha conexión con la del hecho de la razón pura. Esta posibilidad viene sugerida por textos de nuestro autor, en algunos de ellos tan directamente como en el siguiente: "Manifiesta esta analítica que la razón pura puede ser práctica, esto es, puede determinar por sí misma la voluntad, independientemente de todo lo empírico —y esto lo manifiesta por un hecho, en el cual la razón pura se muestra en nosotros realmente práctica; es, a saber, la autonomía, en el principio de la moralidad, por donde ella determina la voluntad al acto". (KpV 66)<sup>232</sup>.

Por otra parte, muchos de los aspectos del modo kantiano de fundamentar la moralidad que hemos observado hasta ahora presentan una gran congruencia con el núcleo de lo que Kant expresa cuando dice que la moralidad se basa últimamente en un hecho de la razón pura. De entrada hemos de tener presente que toda fundamentación última, no sólo la de la moralidad, ha de apoyarse al cabo en una instancia que no se deja fundamentar ulteriormente y hemos de aceptar basados o fiados únicamente en su propia patencia o evidencia, por lo que se puede muy bien decir que ese fundamento último se nos presenta con las características de un mero hecho más allá del cual no es posible ir en un intento de derivarlo, comprenderlo o explicarlo desde una instancia más primordial que él; esas explicación, derivación o comprensión, de ser posibles, anularían su índole de "Faktum" a la vez que la de fundamento último, pues, como es obvio, en ese caso, no sería ya él, sino esa instancia desde la que lo hemos derivado, la poseedora del rango de fundamento último. Como dice Kant a modo de colofón de sus intentos de fundamentación en el tercer capítulo de GMS, esos intentos llevan ineludiblemente, por su propia estructura, hasta "lo incondicional necesario", pero ante ello la razón "se ve obligada a admitirlo, sin medio alguno para hacérselo concebible" (GMS 106)<sup>233</sup>.

Valiéndonos de un aserto escolástico, directamente apoyado en Aristóteles, podemos decir que es un "Faktum" todo aquello que nos vemos obligados a aceptar pero de lo cual no cabe proporcionar fundamentación alguna por no contarse con ninguna *ratio* desde la que hacerse cargo de él y fundamentarlo; por ello, todo fundamento último presenta las características de un "Faktum", pues, como reza el principio escolástico, impugnando la tesis de quienes no se han percatado de esa peculiar estructura de las fundamentaciones últimas y pretenden buscar siempre, en una iteración infinita, el fundamento del fundamento del fundamento..., "es

232 "Diese Analytik tut dar, dass reine Vernunft praktisch sein, d.i. für sich, unabhängig von allem Empirischen, den Willen bestimmen könne— und dieses zwar durch ein Faktum, worin sich reine Vernunft bei uns in der Tat praktisch bewiese, nämlich die Autonomie in dem Grundsätze der Sittlichkeit, wodurch sie den Willen zur Tat bestimmt" (KpV 42).

233 "das Unbedingt-Notwendige <...> sieht sich genötigt, es anzunehmen, ohne irgend ein Mittel, es sich begreiflich zu machen" (GMS 463).

imposible que haya demostración de todo <...> los axiomas no se demuestran, pues para ello sería necesario que hubiese otros axiomas anteriores, lo cual es imposible."<sup>234</sup>

Desde una perspectiva análoga, se observa que en el terreno práctico la cadena de medios y fines no puede prolongarse indefinidamente, sino que tarde o temprano es preciso llegar a un fin querido no por otro fin ulterior, respecto del cual se comportase como medio, sino querido por sí mismo, sin que haya fuera de él ninguna razón para quererlo: nuevamente puede expresarse la peculiar índole de semejante fin diciendo que su volición es un "Faktum".

Asimismo nos conduce a la tesis del "Faktum" como la respuesta que en último término proporciona Kant al problema de la fundamentación de la validez de la ley moral la consideración que ya hemos efectuado (cfr. §51) en relación con el concepto de autonomía según la cual la serie de voluntades que están bajo una ley pero en las que no reside el origen de esa ley ha de dejar paso tarde o temprano a una voluntad que sí es origen de la ley según la que actúa, esto es, a una voluntad autónoma, y esa voluntad pone término a la cadena de voluntades no autónomas de un modo que no por ser previsible y necesario deja de ser abrupto y, sobre todo, infundamentable ulteriormente, es decir, fáctico.

O, lo que es equivalente, la necesidad incondicionada que es de la esencia de los imperativos categóricos o morales como distintos de los hipotéticos requiere, evidentemente, que haya una instancia última e incondicionada —de lo contrario, su condición funcionaría como la hipótesis que haría del imperativo en cuestión hipotético y, como tal, extra-moral— desde la que se pronuncie terminante e inexorablemente la exigencia moral, lo que nos sitúa nuevamente de lleno en la esfera de lo fáctico. Cabe hacer la misma reflexión valiéndonos una vez más de las nociones de querer y deber: el moral es, en cierto sentido, un deber que no se apoya en querer alguno, sino sola y exclusivamente en sí mismo; no debo, cuando debo moralmente, porque quiera algo de modo que ese querer sea la razón de que deba, sino que, sencilla, categóricamente, debo, de modo que lo que puedo decir acerca de ese "debo" es muy poco más que que es un hecho<sup>235</sup>.

234 "impossibile est de omnibus esse demonstrationem <...> dignitates non demonstrantur; quia oportet quod haberent aliquas dignitates priores, quod est impossibile" (S. THOMAE AQUINATIS, *In duodecim libros Metaphysicarum Expositio*, cura et studio R. Spiazzi, Marietti, Taurini, 1964, lib. III, lect. V, n. 390).

235 Por otra parte, la índole de espontánea que posee la relación de la voluntad autónoma con la ley que de ella surge es un nuevo punto de apoyo para acercar la tesis de la autonomía a la del "Faktum", pues de una acción espontánea o natural en el sentido expuesto cabe decir que es y cómo es pero no propiamente por qué es así, es decir, es posible más bien constatar o aceptar su existencia y su modo de ser que explicarlos, comprenderlos o fundamentarlos, y ello es gran parte de lo que pensamos cuando decimos de algo que es, sencillamente, un hecho.

### 3. MANDATO MORAL Y AUTONOMIA

#### 3.1 Lugar de la noción de autonomía en la argumentación de GMS

§62. En este párrafo nos proponemos estudiar la posibilidad, que ya hemos sugerido (cfr. §3), de que Kant no haya pretendido asignar a su doctrina de la autonomía el cometido de fundamento de la validez de la ley moral por cuanto los pasajes centrales de esa doctrina se encuentran en la segunda sección de GMS, la cual pertenece aún a la parte expositiva o analítica de dicha obra y no a la parte crítica o sintética de la misma. Esta última comprende sólo la tercera sección, que es la que se ocupa propiamente de la fundamentación de todo lo que hasta ella permanece entre paréntesis por lo que hace a su justificación, y en la cual sería de esperar que se encontrase la doctrina kantiana sobre la autonomía si fuese cierto que esa noción es la verdaderamente central y última en la fundamentación de la validez de las exigencias morales propuesta por nuestro autor.

El examen de los contextos inmediatos de las principales aseveraciones acerca de la autonomía efectuadas en el segundo capítulo de GMS parece confirmar la posibilidad que acabamos de apuntar. Así, con relación a la fórmula III del imperativo categórico, la de la autonomía, Kant escribe que con la autonomía, es decir, con "la idea de la voluntad de todo ser racional como *voluntad legisladora universal*" (GMS 68)<sup>236</sup> lo que hace es asegurar "que la ausencia de todo interés en el querer por deber, como característica específica que distingue el imperativo categórico del hipotético, fuese indicada en el imperativo mismo por medio de alguna determinación contenida en él" (GMS 68)<sup>237</sup>, aseveración a la que hace preceder la advertencia de que "no podía demostrarse por sí que hubiere proposiciones prácticas que mandasen categóricamente, como tampoco puede demostrarse ahora en este capítulo" (GMS 68)<sup>238</sup>.

Con ello nuestro autor parece querer indicar que la noción de autonomía contribuye, y muy eficazmente, a perfilar la esencia de los imperativos categóricos como distintos de los hipotéticos, y ello lo hace concretamente subrayando el desinterés con que la voluntad quiere cuando se rige por un imperativo moral, pero explicitar lo propio de un imperativo de ese tipo es tarea muy distinta de la de fundamentar la validez del mismo. En efecto, no por decir que un imperativo sólo podrá ser categórico, esto es, moral, si la voluntad con él relacionada es autónoma queda demostrado que ese principio práctico sea válido y que la pretensión

<sup>236</sup> "Idee eines jeden vernünftigen Willens als allgemein gesetzgebend" (GMS 432).

<sup>237</sup> "dass die Lossagung von allem Interesse beim Wollen aus Pflicht, als das spezifische Unterscheidungszeichen des kategorischen vom hypothetischen Imperativ, in dem Imperativ selbst durch irgend eine Bestimmung, die er enthielte, mit angedeutet würde" (GMS 431).

<sup>238</sup> "Dass es aber praktische Sätze gäbe, die kategorisch geböten, könnte für sich nicht bewiesen werden, so wenig wie es überhaupt in diesem Abschnitte auch hier noch nicht geschehen kann" (GMS 431).

categoricamente imperativa que enuncia esté justificada.

Poco después del texto recién citado insiste Kant en lo mismo<sup>239</sup>. Es decir, si la formulación del imperativo categórico desde la autonomía comienza con la cláusula condicional "si hay un imperativo categórico..." es claro que la enunciación de que éste es autónomo no demuestra en modo alguno su existencia, esto es, en un contexto práctico-moral, su validez<sup>240</sup>, la posesión de la cual por el imperativo categórico no es de ningún modo justificada por el hecho de que un imperativo, para ser categórico, haya de ser autónomo.

Si pasamos a la tercera sección de GMS volvemos a observar que allí Kant, volviendo por un momento su vista a la segunda sección y haciendo balance de lo en ella alcanzado, afirma que muy bien podría haber sucedido allí que "habríamos <...> determinado al menos el principio legítimo con más precisión de lo que suele acontecer; pero, en cambio, por lo que toca a su validez y a la necesidad práctica de someterse a él, no habríamos adelantado un paso" (GMS 89)<sup>241</sup>. Que con ello nuestro autor se refiere especialmente a su doctrina de la autonomía parece claro por lo que leemos a continuación: "Parece, pues, como si en la idea de la libertad supusiéramos propiamente la ley moral, a saber, el principio mismo de la autonomía de la voluntad, sin poder demostrar por sí misma su realidad y objetiva necesidad" (GMS 89)<sup>242</sup>.

A la vista de lo anterior algo parece seguro: que Kant pretenda no sólo exponer la verdadera esencia de los imperativos categóricos con base en la noción de autonomía de la voluntad, sino demostrar su existencia, es decir, fundamentar la moralidad en esa noción, por un lado, y, en el caso de que lo pretenda, que lo logre, por otro, son cuestiones que sólo el examen de la tercera sección de GMS podrá dilucidar por entero.

Sería en cambio precipitado querer extraer ya de los párrafos anteriores la conclusión de que la doctrina de la autonomía no desempeña en la ética de nuestro autor ese papel fundamental, pues podría suceder que tras haber mostrado en la segunda sección que la autonomía está necesariamente implicada en la

<sup>239</sup> "Also würde das Prinzip eines jeden menschlichen Willens, als eines durch alle seine Maximen allgemein gesetzgebenden Willens, wenn es sonst mit ihm nur seine Richtigkeit hätte, sich zum kategorischen Imperativ darin gar wohl schicken, dass es <...> sich auf kein Interesse gründet und also unter allen möglichen Imperativen allein unbedingt sein kann; oder noch besser, indem wir den Satz umkehren: wenn es einen kategorischen Imperativ gibt (d.i. ein Gesetz für jeden Willen eines vernünftigen Wesens), so kann es nur gebieten, alles aus der Maxime seines Willens als eines solchen zu tun, der zugleich sich selbst als allgemein gesetzgebend zum Gegenstande haben könnte; denn alsdann nur ist das praktische Prinzip und der Imperativ, dem er gehorcht, unbedingt, weil er gar kein Interesse zum Grunde haben kann" (GMS 432).

<sup>240</sup> O, como se expresa Kant en la primera parte del último texto citado, su corrección ("Richtigkeit").

<sup>241</sup> "dass wir <...> das echte Prinzip genauer, als wohl sonst geschehen, bestimmt hätten, in Ansehung seiner Gültigkeit aber und der praktischen Notwendigkeit, sich ihm zu unterwerfen, wären wir um nichts weiter gekommen" (GMS 449).

<sup>242</sup> "Es scheint also, als setzten wir in der Idee der Freiheit eigentlich das moralische Gesetz, nämlich das Prinzip der Autonomie des Willens selbst, nur voraus und könnten seine Realität und objektive Notwendigkeit nicht für sich beweisen" (GMS 449).

categoricidad de un imperativo, si bien con ello nada se había adelantado en pro ni en contra de la validez de los imperativos morales, ni tampoco de la realidad de una voluntad autónoma, si que se había preparado el camino para que la tercera sección tuviese por objeto principal demostrar esa realidad de la autonomía, con lo cual quedaría ya definitivamente justificada la realidad, esto es, la validez del imperativo categórico. Semillante planteamiento de la cuestión puede apoyarse especialmente en textos como los que en §51 hemos aducido, en especial en el siguiente: "la voluntad, de esta suerte, no está sometida exclusivamente a la ley, sino que lo está de manera que puede ser considerada como *legislándose a sí propia*, y por eso mismo, y sólo por eso, sometida a la ley (de la que ella misma puede considerarse autora)" (GMS 67)<sup>243</sup>; aquí Kant no afirma meramente que si hay imperativos categóricos estos han de ser autónomos, pues sólo así podrán ser desinteresados, sino más bien que como o porque la voluntad es autolegisladora, es decir, autónoma, está válidamente sometida a las leyes morales. Así las cosas, parece que bastará con establecer en la tercera sección la existencia en el hombre de una voluntad autónoma para que la validez de la moralidad quede fehacientemente demostrada.

Ahora bien, la noción principal o central de esa tercera sección parece ser no tanto la de autonomía cuanto la de libertad, de modo que es en el estudio de la segunda más bien que en el de la primera donde se decide al cabo la cuestión de la validez de la moralidad. En el mismo sentido, es de destacar que Kant considera al de libertad como el concepto preciso para comprender el de autonomía —"*el concepto de la libertad es la clave para explicar la autonomía de la voluntad*" (GMS 85)<sup>244</sup> escribe—, luego como más principal que este último, por lo que cabría pensar que es en el terreno del primero más bien que en el del segundo donde se decidirá últimamente la cuestión del fundamento de la moralidad, mientras que el concepto de autonomía tiene su lugar propio más bien en la tarea de la exposición que en la de la fundamentación del principio supremo de la filosofía moral kantiana y actúa a lo sumo como noción intermedia entre las de ley moral y libertad al ayudar a formular la primera en términos de la segunda.

En este último caso, la noción de autonomía desempeñaría el cometido que un comentarista le asigna con estas palabras: "la autonomía actúa como el nexo lógico entre el análisis de la moralidad y el capítulo conclusivo «sintético» al preparar al lector para la identificación final de la voluntad moral con la voluntad libre"<sup>245</sup>, el cual es un cometido sin duda importante, pero subsidiario y no central

<sup>243</sup> "Der Wille wird also nicht lediglich dem Gesetze unterworfen, sondern so unterworfen, dass er auch als *selbstgesetzgebend* und eben um deswillen allererst dem Gesetze (davon er selbst sich als Urheber betrachten kann) unterworfen angesehen werden muss" (GMS 431).

<sup>244</sup> "*der Begriff der Freiheit ist der Schlüssel zur Erklärung der Autonomie des Willens*" (GMS 446).

<sup>245</sup> "Autonomy acts as the logical link between the analysis of morality and the concluding chapter by preparing the reader for the final identification of the moral will with the free will" (DUNCAN, A.R.C., *Practical Reason and Morality. A Study of Immanuel Kant's Foundations for the Metaphysics of Morals*, Thomas Nelson and Sons, London, 1957, p. 129).

en el seno de la entera empresa crítica de fundamentación de la validez de las exigencias morales.

De mayor interés e importancia intrínseca es otra objeción a la tesis de que con la doctrina de la autonomía de Kant es posible fundamentar la validez de los imperativos categóricos, el estudio de la cual, por otra parte, arroja luz sobre la cuestión de si nuestro autor en realidad y finalmente pretendió o no realmente tal cosa, una vez que en los párrafos anteriores hemos expuesto las razones que hablan en pro y en contra de si en algún momento Kant se propuso llevar cabo semejante fundamentación.

Nos referimos a la circunstancia de que en las páginas de la tercera sección de *GMS* (cfr. *GMS* 453-55) en las que más directa y explícitamente trata de responder a quien pregunte por la validez de los imperativos categóricos Kant, en contra de lo que sería de esperar si la autonomía fuese el fundamento de dicha validez, no le contesta que lo que hace ser válidas a las exigencias morales es que los imperativos que las expresan proceden de mi voluntad, sino que lo que afirma es que los que a mí, a mi voluntad, se presentan como imperativos son de suyo principios o leyes de un mundo superior, inteligible, al que mi voluntad, al igual que toda voluntad humana, no pertenece, como lo muestra el mismo hecho de que la moral se relaciona con ella sólo de modo imperativo.

Si, por tanto, únicamente en las páginas 453-455 de *GMS* alcanzamos la meta de mostrar si y cómo son válidas las exigencias morales, y en esas páginas Kant no recurre a la doctrina de la autonomía, sólo cabe afirmar que esa doctrina no es, de hecho, la que Kant emplea para dar cima a su tarea de fundamentación de la metafísica de las costumbres, y que ello a su vez se debe a que, sin manifestarlo explícitamente, nuestro autor se ha percatado de que ese empleo no es posible, lo que, por otra parte, no afecta a la cuestión, ya discutida, de si en algún momento Kant lo juzgó dotado de perspectivas de éxito.

Con todo, la tesis de que en las páginas 453-55 Kant no echa mano de su doctrina de la autonomía, siquiera de un modo muy peculiar, dista de ser evidente, pero este es un punto necesitado del más cuidadoso estudio y que sólo más adelante podremos dilucidar (cfr. §108).

### *3.2 La autonomía como mandato que fundamentar*

#### *3.2.1 La equivalencia de autonomía y moralidad*

§63. Nos proponemos examinar a continuación un nuevo aspecto de la doctrina kantiana de la autonomía también en virtud del cual podría suceder que esa

doctrina no pudiese desempeñar el cometido de fundamentar todo el edificio de la filosofía moral de Kant.

Nos referimos a lo siguiente: la relación entre moralidad y autonomía es tan estrecha que quizá suceda que por equivaler cada una de esas dos nociones a la otra ninguna de ellas pueda emplearse como fundamento o "explicans" de la restante. Lo estrecho de la relación a que nos referimos es patente a la luz de numerosos textos de nuestro autor, entre ellos los que siguen: en una ocasión Kant sostiene que el que la autonomía sea el principio de la moralidad "puede muy bien mostrarse por medio de un simple análisis de los conceptos de la moralidad" (GMS 78)<sup>246</sup>, lo que no es de extrañar, pues unas páginas más adelante nuestro filósofo escribe: "la ley moral, a saber, el principio mismo de la autonomía de la voluntad" (GMS 89)<sup>247</sup>. En virtud de ello, cabe decir que la autonomía pertenece a aquellos elementos de la moral que es preciso justificar, y no a aquellos con los que contamos como punto de apoyo en la empresa de justificar la validez de las exigencias morales, de manera que si, con todo, se pretendiese dar a la autonomía esa función, se incurriría en el círculo vicioso de emplear como fundamento algo que en realidad es precisamente lo que está por fundamentar.

Desde otro punto de vista puede plantearse el mismo problema del siguiente modo. Con su doctrina de la autonomía Kant incurre, al menos existen diversos textos que así lo hacen pensar, en un *quid pro quo* consistente en presentar una noción extra-moral de autonomía —la propiedad que toda voluntad posee siempre que y en tanto que obra, incluso cuando lo hace en contra de o simplemente al margen de la ley moral, de ser precisamente ella y no otra instancia alguna la causante de ese obrar y responsable única del mismo— como idéntica a una noción precisamente moral de autonomía ejercitada sólo por la voluntad que no adopta otras máximas que las conformes al deber y lo hace exclusivamente por deber, prescindiendo completamente de toda afección sensible.

En efecto, no parece posible que una autonomía extra-moral —es decir, tal que no son sólo máximas universalizables y adoptadas por deber las que el sujeto en tanto que es autónomo se da a sí mismo, sino que es posible, e incluso probable, que el sujeto haga uso de su autonomía de un modo contrario o al menos ajeno a la moral, esto es, al servicio de intereses empíricos— sea apta como fundamento de la moralidad, en el sentido de ser su condición necesaria y suficiente, dado que en ese caso no bastaría decir de una máxima que es expresión de la autonomía de la voluntad que la hace suya para estar seguros de que esa máxima es moralmente correcta. Por tanto, únicamente una autonomía precisamente moral —esto es, una autonomía tal que sea preciso y bastante que un sujeto racional siga sus propias leyes, y no otras algunas, para que ese sujeto se conduzca de modo moralmente intachable— puede ser candidata a la función de fundamento de la moral.

Ahora bien, con ello recaemos en una identificación de autonomía y moralidad que hace imposible que alguna de las dos, en nuestro caso la primera,

<sup>246</sup> "lässt sich durch blosse Zergliederung der Begriffe der Sittlichkeit gar wohl dartun" (GMS 440).

<sup>247</sup> "das moralische Gesetz, nämlich das Prinzip der Autonomie des Willens selbst" (GMS 449).



fundamente a la otra. En efecto, la autonomía precisamente moral viene configurada por la conjunción de estos dos asertos: "cumpló el imperativo categórico si y sólo si obro autónomamente" y "obro autónomamente si y sólo si cumpló el imperativo categórico", por lo cual afirmar del sujeto racional que es autónomo implica afirmar que cumple el imperativo categórico, de modo que la primera afirmación presentada como fundamento de la validez de la obligación de obrar del modo que la segunda afirmación expresa es, o bien superflua, pues si soy autónomo ya obro del modo que el imperativo categórico prescribe, y entonces no necesito decir que debo obrar así ni que el mandato de obrar de ese modo precise fundamentación alguna, o bien supone que se incurre en una petición de principio, pues no otra cosa es aseverar que el mandato de obrar moralmente es válido porque el sujeto al que eso se manda es autónomo cuando sólo si obra moralmente, la necesidad de lo cual es lo que había que demostrar, será autónomo.

Dado que la tesis de la autonomía equivale a la de que mi voluntad da origen a las leyes que la gobiernan; es decir, es legisladora, la anterior reflexión también puede expresarse, más brevemente, así: si sólo soy legislador cuando obro moralmente, es decir, si para poder ser legislador tengo que obrar moralmente, de nada sirve presentar como argumento en pro de la validez del mandato que se me dirige de obrar moralmente la afirmación de que yo, su destinatario, soy legislador del mismo. pero, si para evitar este inconveniente, concedo que no es lo mismo ser legislador que obrar moralmente, es decir, que no son las morales las únicas leyes que yo legislo, no es suficiente, como es obvio, que una máxima sea mía para estar seguro de que será moral, y por ello la legislación propia no podrá ser fundamento, condición necesaria y suficiente, de la moralidad.

### *3.2.2 El mandato de ser autónomo*

§64. A la misma conclusión que en los §§62-63. la imposibilidad de la doctrina de la autonomía para desempeñar la función de fundamento de la moralidad, llegaríamos si vemos en la autonomía ante todo una formulación del imperativo categórico. En esa hipótesis, la pregunta básica de GMS, «¿cómo es posible un imperativo categórico?» equivaldría a la pregunta «¿cómo es posible la autonomía?», con lo cual nada podría aportar esta última noción a la tarea de dar respuesta a la primera pregunta, ya que por equivaler el principio de la autonomía al imperativo categórico aquél estaría no menos necesitado de fundamentación que éste, y de ningún modo podría residir en el primero la justificación del segundo.

Ciertamente, en ocasiones Kant se expresa de un modo tal que hace pensar que esa hipótesis es correcta; así, anulando de hecho, al menos en el tenor literal, la

diferencia entre principio e imperativo<sup>248</sup>, escribe: "Pero la proposición: «la voluntad es, en todas las acciones, una ley de sí misma», caracteriza tan sólo el principio de no obrar según ninguna otra máxima que la que pueda ser objeto de sí misma, como ley universal. Esta es justamente la fórmula del imperativo categórico y el principio de la moralidad" (GMS 86)<sup>249</sup>.

De mayor relevancia aún para el punto que estamos estudiando es el hecho de que, en una ocasión por lo menos, Kant explícitamente hace a la autonomía, o al obrar autónomo, objeto de un mandato. En efecto, tras afirmar que por mero análisis del concepto de moralidad se obtiene el principio de autonomía, escribe: "Pues de esa manera se halla que su principio debe ser un imperativo categórico, el cual, empero, no manda ni más ni menos que esa autonomía justamente" (GMS 78)<sup>250</sup>.

No menos nítido es el texto que sigue, en el que Kant sostiene abiertamente que el de autonomía es un principio al que estamos sometidos, es decir, expresa no cómo somos o como obramos sino cómo debemos ser u obrar, por lo que es implantable un argumento distinto de una crasa petición de principio que pretendiese justificar los mandatos de obrar moralmente en la posesión de autonomía por parte de la voluntad destinataria de esos mandatos: nuestra voluntad no es autónoma antes de obrar moralmente, sino sólo cuando y porque obra de ese modo, por lo que es imposible que un mandato de obrar moralmente pretenda apoyarse para su justificación en algo, la autonomía de la voluntad, que no existe hasta que ese mandato esté justificado y cumplido. Nuestro filósofo escribe concretamente: "Como mero miembro del mundo inteligible, serían todas mis acciones perfectamente conformes al principio de la autonomía de la voluntad pura; como simple parte del mundo sensible, tendrían que ser tomadas enteramente de acuerdo con la ley natural de los apetitos e inclinaciones y, por tanto de la heteronomía de la naturaleza <...> Pero como *el mundo inteligible contiene el fundamento del mundo sensible, y por ende también de las leyes del mismo* —y así

---

<sup>248</sup> Por otra parte, Kant no siempre muestra una clara conciencia de la diferencia existente entre expresar la autonomía como un principio y hacerlo como un imperativo. En una ocasión, por ejemplo, si bien poco después parece trazar una diferencia entre un imperativo y un principio —cuando escribe "... alsdann nur ist das praktische Prinzip und der Imperativ, dem er gehorcht..." (GMS 432)— se expresa del modo que sigue, en el que parece no tener en cuenta esa diferencia por lo que respecta a la autonomía: "Also würde das Prinzip eines jeden menschlichen Willens, als eines durch alle seine Maximen allgemein gesetzgebenden Willens, wenn es sonst mit ihm nur seine Richtigkeit hätte, sich zum kategorischen Imperativ darin gar wohl schicken" (GMS 432).

<sup>249</sup> "Der Satz aber: der Wille ist in allen Handlungen sich selbst ein Gesetz, bezeichnet nur das Prinzip, nach keiner andern Maxime zu handeln, als die sich selbst auch als ein allgemeines Gesetz zum Gegenstande haben kann. Dies ist aber gerade die Formel des kategorischen Imperativs und das Prinzip der Sittlichkeit" (GMS 447). Poco después leemos: "Das Prinzip der Autonomie ist also: nicht anders zu wählen als so, dass die Maximen seiner Wahl in demselben Willen zugleich als allgemeines Gesetz mit begriffen seien" (GMS 440), inmediatamente a continuación de lo cual Kant se expresa así: "Dass diese praktische Regel ein Imperativ sei..." (GMS 440).

<sup>250</sup> "Denn dadurch findet sich, dass ihr Prinzip ein kategorischer Imperativ sein müsse, dieses aber nichts mehr oder weniger als gerade diese Autonomie gebiete" (GMS 440).

el mundo inteligible es, con respecto a mi voluntad (que pertenece toda ella a él), inmediatamente legislador y debe, pues, ser pensado como tal—, resulta de aquí que, aunque, por otra parte, me conozca también como ser perteneciente al mundo sensible, habré de conocerme, como inteligencia, sometido a la ley del mundo inteligible, esto es, de la razón, que en la idea de la libertad encierra la ley del mismo y, por tanto, de la autonomía de la voluntad; por consiguiente, las leyes del mundo inteligible habré de considerarlas para mí como imperativos, y las acciones conformes a este principio, como deberes" (GMS 94)<sup>251</sup>.

Son numerosas las expresiones que Kant emplea para expresar y caracterizar la relación existente entre la autonomía o el principio de la misma y nuestra voluntad que poseen una índole semejante a las de mandato y sometimiento<sup>252</sup>.

Kant afirma que el que una máxima proceda de o exprese la legislación propia del sujeto no es suficiente para que esa máxima sea aceptable moralmente; esto es, dichas máximas están bajo el imperativo de ser aceptables moralmente; nuestro autor se refiere a esto cuando por así decir superpone la fórmula IIIa, o del reino de los fines, a la afirmación de la autonomía de la voluntad, haciendo de esa fórmula, que lo es del imperativo categórico, condición de la posibilidad moral de las máximas en las que se expresa la autonomía de la voluntad: esas máximas no son morales, sino que deben serlo<sup>253</sup>.

En otra ocasión, tras empezar afirmando en general que la moralidad es la relación de nuestras acciones con la autonomía de la voluntad (cfr. GMS 439), nuestro autor ha de concretar que la relación de una voluntad que, como la nuestra, no es absolutamente buena, esto es, impecable, con el principio de autonomía presenta las características de necesidad, obligatoriedad y dependencia<sup>254</sup>, de deber, en suma (luego no de fundamento del mismo): después de enunciar el

<sup>251</sup> "Als blossen Gliedes der Verstandeswelt würden also alle meine Handlungen dem Prinzip der Autonomie des reinen Willens vollkommen gemäss sein; als blossen Stücks der Sinnenwelt würden sie gänzlich dem Naturgesetz der Begierden und Neigungen, mithin der Heteronomie der Natur gemäss genommen werden müssen <...> Weil aber die Verstandeswelt den Grund der Sinnenwelt, mithin auch der Gesetze derselben enthält, also in Ansehung meines Willens (der ganz zur Verstandeswelt gehört) unmittelbar gesetzgebend ist und also auch als solche gedacht werden muss, so werde ich mich als Intelligenz, obgleich andererseits wie ein zur Sinnenwelt gehöriges Wesen, dennoch dem Gesetze der ersteren, d.i. der Vernunft, die in der Idee der Freiheit das Gesetz derselben enthält, und also der Autonomie des Willens unterworfen erkennen, folglich die Gesetze der Verstandeswelt für mich als Imperativen und die diesem Prinzip gemässe Handlungen als Pflichten ansehen müssen" (GMS 453-54).

<sup>252</sup> Tal es el caso de la siguiente, en la que Kant utiliza el término de imposición a propósito de la autonomía, y no para contraponer ésta con ese término, sino para aclarar la índole de la relación entre autonomía y voluntad: "«la de la autonomía» ist selbst das alleinige Gesetz, das sich der Wille eines jeden vernünftigen Wesens selbst auferlegt, ohne irgend eine Triebfeder und Interesse derselben als Grund unterzulegen" (GMS 444).

<sup>253</sup> En palabras de Kant, "dass alle Maximen aus eigener Gesetzgebung zu einem möglichen Reiche der Zwecke <...> zusammenstimmen sollen" (GMS 436).

<sup>254</sup> "Die Abhängigkeit eines nicht schlechterdings guten Willens vom Prinzip der Autonomie (die moralische Nötigung) ist Verbindlichkeit" (GMS 439), escribe.

principio de autonomía y de hacerlo, por cierto, revistiéndolo de una forma imperativa<sup>255</sup>, Kant observa, en atención a la peculiar índole de un ser que como el hombre no es plenamente racional, que tenemos el deber de obrar de modo autónomo: "Si las máximas no son por su propia naturaleza necesariamente acordes con ese principio objetivo de los seres racionales universalmente legisladores, entonces la necesidad de la acción, según ese principio, llámase necesidad práctica, esto es, *deber*" (GMS 70)<sup>256</sup>.

Otra formulación, la de estar bajo la ley, es asimismo relativamente frecuente en los contextos en que Kant se ocupa de perfilar el modo en que nuestra voluntad es autónoma. En una reflexión nuestro filósofo escribe, sin retroceder ante la paradoja que supone estar bajo la ley de ser ley: "por lo tanto estoy bajo una ley de ser yo mismo ley en las acciones"<sup>257</sup>. Estar bajo la ley de ser una ley para sí mismo es equivalente a estar bajo la ley de ser autónomo, y no otra cosa leemos en OP, donde Kant sostiene que "la persona es un ser que se determina a sí mismo según principios de la libertad. Autonomía" (OP 611)<sup>258</sup>, pero sólo después de haber observado que para la persona humana la autonomía es más bien pretensión que constitución, es decir, es una ley bajo la cual está o según la cual debe obrar y no un principio según el cual obra: "un hombre está determinado por *heteronomía*, pero también, como persona, se halla bajo la ley de la autonomía" (OP 611)<sup>259</sup>.

Para las consideraciones que en este párrafo estamos efectuando es de interés, aunque no de importancia capital, como vamos a intentar mostrar, la del modo o grado en que en opinión de Kant obrar autónomamente, siendo ley para sí mismo, es un deber. Mucho de lo que hemos dicho en los últimos párrafos da respuesta a esta cuestión, pero la misma puede perfilarse aún más mediante la atención a algunos textos de la MdS, los cuales, por otra parte, si se los lee superficialmente podrían originar algún malentendido.

En el análisis de esos textos partiremos de la equiparación que, con base en muchos otros, pertenecientes en especial a GMS y que en gran parte ya hemos aducido, puede y debe hacerse entre el obrar autónomo y el obrar desinteresado, esto es, por deber: todo y sólo el que obra autónomamente obra por deber, y

<sup>255</sup> "Keine Handlung nach einer anderen Maxime zu tun, als so, dass es auch mit ihr bestehen könne, dass sie ein allgemeines Gesetz sei, und also nur so, dass der Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten könne" (GMS 434). La forma imperativa se echa de ver no en el modo verbal empleado, infinitivo, pero sí en el tono del pasaje; además, la aparición de los términos "keine" y "nur" implica que el modo de obrar autónomo no es el único de la voluntad en cuestión.

<sup>256</sup> "Sind nun die Maximen mit diesem objektiven Prinzip der vernünftigen Wesen, als allgemein gesetzgebend, nicht durch ihre Natur schon notwendig einstimmt, so heisst die Notwendigkeit der Handlung nach jenem Prinzip praktische Nötigung, d.i. *Pflicht*" (GMS 434).

<sup>257</sup> "Also bin ich unter einem Gesetz, um selbst in Handlungen gesetz zu seyn" (Rflx. 7269; XIX 299; ca. 1780-89).

<sup>258</sup> "Person ist ein nach Freyheitsprinzipien sich selbst bestimmendes Wesen. Autonomie" (OP XXI 62).

<sup>259</sup> "Ein Mensch ist bestimmt durch *Heteronomie* aber doch auch als Person unter dem Gesetz der Autonomie" (*ibidem*).

viceversa, todo y sólo el que obra precisamente por deber, y no por interés, obra de manera autónoma. Pues bien, del obrar por deber afirma Kant que es obligatorio sólo en un sentido amplio.

En efecto, después de enunciar el imperativo "obra conforme al deber por deber" nuestro autor observa que "es *meritorio* fundar y avivar en sí mismo esta intención" y que pertenece a la "obligación amplia" (MdS 243)<sup>260</sup>, a lo que poco después añade, explicitando su pensamiento, que cuando superamos el nivel de la legalidad, en el que la ley es meramente regla de la acción, y accedemos al de la moralidad, en el que la ley es resorte del obrar de modo que sólo entonces ese obrar tiene su origen en una actitud ("Gesinnung") verdaderamente moral, nos hallamos en una situación en la que "en realidad la ley manda aquí también solamente la *máxima de la acción* <...> por tanto, no manda la *acción misma*" (MdS 246)<sup>261</sup>. En consecuencia de todo ello, nuestro autor escribe que "por tanto, también este deber de no apreciar el valor de las propias acciones simplemente por la legalidad, sino también por la moralidad (por la intención), es únicamente de obligación *amplia*; la ley no ordena esta acción interna en el ánimo humano mismo, sino sólo la máxima de la acción de intentar con todas nuestras fuerzas que la idea del deber sea un móvil suficiente por sí mismo para todas las acciones conformes al deber" (MdS 246)<sup>262</sup>.

De lo anterior no hemos de extraer la conclusión de que en opinión de Kant obrar por deber, es decir, de manera tal que al obrar la voluntad no esté siguiendo sino su propia ley, no es un deber: cuando nuestro filósofo afirma de una obligación que es tal en sentido amplio no está afirmando que no lo sea en ninguno, sino que lo que quiere decir es que a lo que estamos obligados, y ello en toda la extensión del término, esto es, categóricamente, es a intentar obrar de un cierto modo, a acercarnos cada vez más pero siempre gradualmente a la posesión de un cierto carácter, modo de ser o "Gesinnung" del que probablemente nunca se podrá decir que su posesión ha sido lograda por completo<sup>263</sup>.

En otras palabras, no es que quede a nuestra discreción obrar o no obrar del modo que expresa una obligación amplia (si tal fuese el caso no habría obligación alguna) sino que la obligación es amplia sólo porque en su virtud no

<sup>260</sup> "Handle pflichtmässig aus Pflicht <...> Diese Gesinnung in sich zu gründen und zu beleben ist <...> *verdienstlich* <...> weite Verbindlichkeit" (MdS 391).

<sup>261</sup> "in der Tat gebietet das Gesetz auch hier nur die *Maxime der Handlung* <...> mithin nicht die Handlung selbst" (MdS 392).

<sup>262</sup> "Also ist auch diese Pflicht, den Wert seiner Handlungen nicht bloß nach der Legalität, sondern auch der Moralität (Gesinnung) zu schätzen, nur von *weiter* Verbindlichkeit, das Gesetz gebietet nicht diese innere Handlung im menschlichen Gemüt selbst, sondern bloß die *Maxime der Handlung*, darauf nach allem Vermögen auszugehen: dass zu allen pflichtmässigen Handlungen der Gedanke der Pflicht für sich selbst hinreichende Triebfeder sei" (MdS 393).

<sup>263</sup> Ya que ello equivaldría a haber alcanzado un estado, la santidad, que por lo mismo que es el horizonte de todo esfuerzo de perfeccionamiento moral siempre queda un poco más allá del grado de bondad que en cada momento puntual ha conseguido alcanzar un ser finito.

puede ser exigida una acción concreta, *hic et nunc*. El objeto de la obligación es aquí una cierta actitud interior que no se puede adquirir de golpe, por así decir, y que no estriba en ninguna acción en concreto, sino que está constituida más bien por un modo de poner por obra las más diversas acciones, de manera que sólo se puede expresar por una amplia máxima general, y no por reglas prácticas ceñidas a casos muy determinados.

### 3.2.3 *Ser y deber ser autónomo*

§65. Pese a la ya aludida imposibilidad de que la autonomía sea a la vez contenido y fundamento de la obligación moral (cfr. §64), encontramos en nuestro autor textos tanto en favor de la primera como en pro de la segunda de esas dos tesis. Así, los dos textos que siguen se encuentran en evidente contraste mutuo: en GMS leemos que "la dependencia en que una voluntad no absolutamente buena se halla respecto del principio de la autonomía —la necesidad moral— es *obligación*" (GMS 77)<sup>264</sup>, es decir, la relación de una voluntad como la nuestra con el principio de autonomía es precisamente la de la obligatoriedad de obrar conforme a él, y sin embargo en KpV<sup>265</sup> Kant escribe que "ese fundamento <el de toda obligación> descansa <...> exclusivamente en la autonomía de la razón misma" (KpV 177)<sup>266</sup>.

En suma, si unimos las conclusiones a que cada uno de estos dos textos llega tenemos que admitir que para nuestro filósofo la autonomía es, por un lado, el fundamento de las exigencias morales y, por otro, algo que viene moralmente exigido, tanto aquello en virtud de lo que tenemos obligaciones morales como una de esas obligaciones o la cifra de todas ellas<sup>267</sup>.

<sup>264</sup> "Die Abhängigkeit eines nicht schlechterdings guten Willens vom Prinzip der Autonomie (die moralische Nötigung) ist *Verbindlichkeit*" (GMS 439).

<sup>265</sup> Sin que ello quiera decir que en esta obra como tal nuestro autor defienda una tesis contraria a que mantiene en GMS: ya hemos podido observar cómo KpV contiene textos que enuncian un deber de obrar autónomamente (cfr. §64).

<sup>266</sup> "dieser beruht, wie hinreichend bewiesen worden, lediglich auf der Autonomie der Vernunft selbst" (KpV 125).

<sup>267</sup> Un comentarista resume con claridad y acierto la que parece ser la opinión de Kant en el punto que estamos estudiando: "l'homme est autonome et doit être autonome, car chez un être qui ne peut accéder à la sainteté, l'obéissance à la loi morale n'accompagne pas nécessairement la position même de cette loi par la raison autonome <...> Aussi bien l'autonomie est, pour nous, à la fois et indissolublement le fondement de l'obligation et le principe de l'obligation, ce qui fait que nous sommes obligés et ce à quoi nous sommes obligés" (CARNOIS, B., *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, du Seuil, Paris, 1973, p. 119). Al igual que Carnois, tampoco otros comentaristas parecen ver ninguna especial dificultad en conciliar entre sí esos dos aspectos o funciones de la noción de autonomía, e interpretan que Kant de hecho asignó

Por su parte, Bittner interpreta el planteamiento kantiano de la cuestión de la validez de las exigencias morales del modo siguiente (y se adhiere a él como planteamiento, si bien con la intención de dar a esa cuestión una respuesta diametralmente distinta de la de Kant): es preciso distinguir entre el imperativo de la autonomía, que reza: "las personas están sometidas al mandato de realizar sólo aquellas acciones a través de cuya máxima la voluntad puede considerarse a sí misma como legislador universal"<sup>268</sup> y el principio de autonomía, el cual dice que "las personas están sometidas sólo a aquellos mandatos que surgen de su legislación propia y, sin embargo, universal"<sup>269</sup>, de manera que como imperativo la autonomía es un mandato moral y como principio la condición que deben cumplir los mandatos morales para ser válidos, por lo que la tarea de fundamentar la validez de los mandatos morales estribará en hacer ver que la autonomía como imperativo cumple la condición requerida por la autonomía como principio para que ese imperativo sea válido, esto es, que el imperativo de no adoptar otras máximas que las universalizables surge de la legislación propia a la par que universal que todo ser racional produce<sup>270</sup>.

Ahora bien, no parece posible que, con todo, la autonomía sea a la vez tanto el principio o fundamento de la moralidad como lo que ésta nos ordena en sus imperativos<sup>271</sup>.

No hemos de olvidar que el paso de un principio según el cual obra una voluntad perfectamente racional a un imperativo según el cual debe obrar una voluntad imperfectamente racional dista de ser tan sencillo como piensan algunos comentaristas, entre ellos Paton cuando escribe que "la justificación kantiana del imperativo categórico se reduce al cabo a esto: un agente racional como tal tiene una directa percepción del principio de autonomía como un principio por el cual actuaría necesariamente un agente racional con control pleno sobre sus pasiones"<sup>272</sup>; por fehacientemente que hubiese sido demostrado el aserto de que un ser racional como tal obra según el principio de autonomía, esa demostración no es suficiente por sí sola para la de que un ser a la vez racional y afectado debe obrar

---

ambas a su doctrina sobre esta noción. Así, J. Schwartländer sostiene que "Sittliche Autonomie bedeutet im Sinne der kritischen Moralphilosophie: *Pflicht zur Selbst-Gesetzgebung*" (SCHWARTLÄNDER, J., "Sittliche Autonomie als Idee der endlichen Freiheit. Bemerkungen zum Prinzip der Autonomie im kritischen Idealismus Kants" in *Theologische Quartalschrift* 161 (1981), pp. 20-33, p. 32).

<sup>268</sup> BITTNER, R., *Mandato moral o autonomía*, trad. J.M. Seña, Alfa, Barcelona, 1988, p. 102

<sup>269</sup> *ibidem*

<sup>270</sup> Cfr. BITTNER, R., *Mandato moral o autonomía*, trad. J.M. Seña, Alfa, Barcelona, 1988, p. 102

<sup>271</sup> Como escribe Bittner, "no se puede estar sometido a la autonomía ya que ella es más bien la condición de que uno esté sometido a una ley" (BITTNER, R., *Mandato moral o autonomía*, trad. J.M. Seña, Alfa, Barcelona, 1988, p. 109).

<sup>272</sup> "Kant's justification of the categorical imperative is reduced in the end to this—that a rational agent as such has direct insight into the principle of autonomy as a principle on which a rational agent, with full control over his passions, would necessarily act" (PATON, H.J., *The Categorical Imperative*, Hutchinson, London, 1967, 6th. ed., p. 247).

según un principio, el de autonomía, que en virtud de la índole sólo imperfectamente racional de ese ser ha de revestir para él la forma de un imperativo, más bien que la de un principio. Menos aún puede pretenderse que la justificación de la autonomía como imperativo resida en el hecho de que esa misma propiedad, la autonomía, pertenece como principio a la voluntad destinataria de dicho imperativo: si ya pertenece a ella es imposible que esté obligada a obrar de modo que llegue a pertenecerle, y si no le pertenece es obvio que entonces no cabe decir que la validez de los imperativos morales se fundamenta en que la voluntad a que se dirigen es autónoma. En el primer caso, la autonomía es principio de nuestra voluntad, pero precisamente por ello no es un imperativo para la misma; en el segundo es un imperativo para nuestra voluntad, pero precisamente por ello hay que buscar una justificación para ese imperativo en un principio diferente del de la autonomía.

Se puede argumentar también así en favor de lo sostenido en el párrafo anterior: el imperativo moral de ser autónomo —que, por moral, es un imperativo categórico— no puede ser de origen autónomo, ya que carece de sentido la afirmación de que es válida porque yo me la impongo a mí mismo una ley que, como el imperativo categórico, vale siempre, en toda circunstancia: si vale siempre, y en que valga siempre reside precisamente su índole de imperativo moral, decir que vale porque yo me la impongo es imposible, ya que esto último sólo sería cierto si se diese el caso de que, al no imponérmela yo, no valiese, pero hemos partido de que, por ser moral, la ley en cuestión vale siempre, con total independencia de que yo me la imponga<sup>273</sup>.

En suma, hemos de decidarnos por ver en la autonomía o bien un principio o bien un imperativo, no las dos cosas a la vez; así las cosas, dado que para un ser como el hombre no puede dejar de ser imperativo, hemos de concluir que la autonomía no es el principio de la moralidad en el sentido de ser el fundamento de la misma.

La autonomía no puede ser el fundamento de la moralidad, pues para que lo fuese habría de suceder que todos, absolutamente todos los mandatos morales fuesen autoimpuestos, es decir, originados en la autonomía de la voluntad destinataria de los mismos, y sucede que la aserción "todos los mandatos morales son autoimpuestos" es inaceptable si aspira a extenderse al mandato que tiene por objeto a la propia autonomía.

En efecto, al menos un mandato moral no puede ser autoimpuesto: el primero de la serie, a saber, el de autoimponerse autónomamente mandatos morales, ya que el que sea el primero implica que vale con independencia de que

---

<sup>273</sup> Lo mismo habría que decir si partiésemos de que, en efecto, lo que dota de validez a los imperativos categóricos es que son autoimpuestos: como estos imperativos, constitutivamente, han de valer con una necesidad tan incondicionada y absoluta que es preciso afirmar que no pueden no valer, tenemos que decir que los imperativos morales son tales que no puedo no imponérmelos, pero la noción de una autoimposición necesaria, que no puede no tener lugar, parece negar la índole propia de la auto-imposición, del imponer-se algo, pues sólo es un auténtico imponerse a sí mismo el que en virtud de una decisión de ese sí mismo que ejerce la autoimposición exclusivamente desde sí puede no darse, y tal no es el caso en el terreno de la moralidad.



sea autoimpuesto, es decir, valdría igual aunque no hubiese sido autoimpuesto, y, por lo tanto, lo haya sido o no, no debe su validez al hecho de ser autoimpuesto. Si hay un mandato de obrar autónomamente, ya hay un mandato que no es autónomo por su origen, pues si lo fuese diríamos que no es un mandato. La obligación de autoimponerse mandatos morales no puede, a su vez, ser una obligación autoimpuesta, porque en ese caso ya no sería una obligación de tipo originante, sino del tipo de las originadas, no sería la obligación fundamental, sino fundamentada o, mejor dicho, necesitada de fundamentación, y si la autonomía, que es lo que esa obligación expresa, está necesitada de fundamentación es imposible que en ella resida el fundamento.

Estamos aquí ante un caso particular de la imposibilidad general de que sea un deber el fundamento o la condición de posibilidad de todos los deberes. El propio Kant ha estudiado explícitamente algunos otros casos particulares, y lo que afirma acerca de ellos es igualmente de interés para confirmar nuestra conclusión de que si, como es el caso, existe un deber de ser o de obrar con autonomía, ello hace imposible que en la autonomía resida el fundamento de los deberes morales.

Concretamente, Kant declara absurdo un pretendido deber de tener conciencia moral ("Gewissen"): siendo como es la conciencia la instancia necesaria para reconocer cualesquiera deberes morales, es impensable que existiese el deber de tenerla, porque ese deber, previo a la posesión de la conciencia, sería de imposible reconocimiento, por lo que no podría existir: "Estar obligado a adquirir la conciencia moral sería tanto como decir: tener el deber de reconocer deberes" (MdS 255)<sup>274</sup>. Con otras palabras: un deber de reconocer mis deberes lejos de ser el deber fundamental ha de ser o bien superfluo —porque sólo se dará si ya reconozco deberes, al menos el de reconocer deberes, y si ya los reconozco es superfluo decir que tengo el deber de hacerlo— o bien absurdo, porque si no los reconozco no reconoceré ni siquiera el de reconocerlos.

Un deber de tener conciencia moral sólo sería posible si la conciencia no fuese lo que en realidad es, la instancia última o fundamental del reconocimiento de deberes, sino, a lo sumo, una instancia intermedia precisada de instancias superiores a ella<sup>275</sup>.

La obligación de ser autónomo, que la ética de Kant no puede dejar de dirigir a un ser como el hombre, obliga, en suma, a abandonar la tesis de que en la autonomía reside el fundamento de la moralidad dirigida al hombre. Afirmar, con Carnois, que "es precisamente porque la voluntad es autónoma por lo que la obligación que se le impone de hacerse autónoma puede ejercer una constricción que no sea de ningún modo incompatible con la libertad de su voluntad"<sup>276</sup> supone

<sup>274</sup> "Zum Gewissen verbunden zu sein, würde soviel sagen als: die Pflicht auf sich zu haben, Pflichten anzuerkennen" (MdS 400).

<sup>275</sup> Como escribe Kant, "Nach Gewissen zu handeln kann also selbst nicht Pflicht sein, weil es sonst noch ein zweites Gewissen geben müsste, um sich des Aktes des ersteren bewusst zu werden" (MdS 401).

<sup>276</sup> "C'est précisément parce que la volonté est autonome que l'obligation qui s'impose à elle de devenir autonome peut exercer une contrainte qui ne soit nullement incompatible avec la liberté de sa volonté"

eludir el núcleo del problema.

Más penetrante, en cambio, se muestra este comentarista cuando escribe: "la voluntad humana debe en efecto recuperar la posesión de esta autonomía que posee desde toda la eternidad en tanto que es de esencia puramente racional; tal es la paradójica situación de una voluntad que es por así decir ajena a sí misma, bajo la influencia perturbadora de la sensibilidad. La voluntad humana debe ser lo que es en tanto que voluntad pura. Por tanto, existe en el interior mismo del ser humano una escisión entre la voluntad objetiva inteligible y la voluntad subjetiva afectada por lo sensible. El imperativo categórico manifiesta esta escisión y ordena que sea reabsorbida"<sup>277</sup>. En efecto, el único modo de hacer compatible la índole de principio o fundamento con la de imperativo en el seno de la noción de autonomía pasa por la escisión del sujeto de la misma: éste ha de estar obligado a ser autónomo en un sentido distinto, en atención a una dimensión suya muy diferente de aquél sentido o aquella dimensión por las que decimos que es autónomo, y si esas dos dimensiones son diferentes la obligación contenida en la primera —la autonomía como imperativo o mandato— no puede apoyarse en el modo de ser —la autonomía como principio o condición— expresado en la segunda.

Sin embargo, la conciencia de esa diferencia en ocasiones se oscurece, o al menos no siempre es tan clara que impida a Kant plantear la tarea de la fundamentación de la moralidad siguiendo caminos que una completa percepción de las grandes diferencias que hay entre una noción extra-moral y una precisamente moral de autonomía, o entre una voluntad santa y una que no lo es, le prohibiría tomar.

Nos referimos concretamente a dos dimensiones de la doctrina kantiana de la autonomía tan centrales en algunas interpretaciones de esa doctrina como insostenibles en sí mismas: por un parte, a la tesis de que el sujeto que no es autónomo debe ser autónomo y, por otra parte, a la tesis de que el sujeto que *prima facie* no es autónomo en realidad, en una consideración más profunda que penetre hasta "su verdadero yo", sí que lo es.

Es decir, en primer lugar Kant intenta superar la diferencia, partiendo de su explícito reconocimiento, enunciando el deber de que el inferior de los dos polos, el extra-moral, se acerque al superior pugnando por llegar a identificarse con él, pero con la segunda tesis tiende no tanto a superar la diferencia cuanto a negarla, y en esa negación pretende fundamentar la mencionada superación —debo ser autónomo porque soy autónomo— sin percatarse de la imposibilidad de semejante empresa, dado que la superación de la diferencia por la vía del deber que pretende basar en la negación de la misma exige como punto de partida precisamente lo

---

(CARNOIS, B., *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, du Seuil, Paris, 1973, p. 129).

<sup>277</sup> "la volonté humaine doit en effet rentrer en possession de cette autonomie qu'elle possède de toute éternité, en tant qu'elle est d'essence purement rationnelle; telle est la situation paradoxale d'une volonté qui s'est pour ainsi dire aliénée elle-même, sous l'influence perturbatrice de la sensibilité. La volonté humaine doit être ce qu'elle est, en tant que volonté pure. Il existe donc, à l'intérieur même de l'être humain, une scission entre la volonté objective intelligible et la volonté subjective affectée par le sensible. L'impératif catégorique manifeste cette scission et ordonne qu'elle soit résorbée" (CARNOIS, B., *op. cit.*, p. 129).

contrario de lo que es presentado como su base: no la negación sino el reconocimiento de la diferencia en cuestión.

De esta manera, en la segunda de estas dos tesis pretende Kant fundamentar la primera, y llegar a así a la de que el sujeto que no es autónomo debe serlo en virtud de la autonomía de su voluntad empleando un argumento que cabría formular aproximadamente así: aunque no soy autónomo estoy obligado a serlo, obligación que se apoya en el hecho de que en realidad sí que soy autónomo y ninguna objeción puedo oponer al mandato de llegar a ser lo que soy. Nuestro autor no se percata de que con ello en lugar de proporcionar una base a la primera tesis la priva de todo apoyo posible, pues un mandato de poseer una propiedad, la autonomía, implica que no se posee, por lo cual no tiene sentido justificar ese mandato afirmando algo que en realidad lo torna absurdo, a saber, que sí que se posee la propiedad de la que se empezaba diciendo que existía la obligación de llegar a poseerla.

Lo que sucede no es que Kant incurra en contradicciones tan crasas como las señaladas, sino que, como hemos observado, de modo más o menos subrepticio, emplea el término autonomía en sentidos diversos. Así, cuando parece sostener una tesis tan extraña como la de que un sujeto, el hombre, que no es autónomo debe serlo en virtud de que lo es, se refiere en realidad, probablemente, a la de que, en su opinión, de una propiedad que el hombre, en efecto, posee, la autonomía extra-moral, se sigue el deber de llegar a poseer otra propiedad, la que hemos dado en llamar autonomía precisamente moral, o, lo que es lo mismo, que todo sujeto racional dotado de voluntad, esto es libre, en tanto que obra haciendo uso de su libertad promulga la ley de no adoptar otras máximas que las que sean conformes al deber y de no hacerlo movido por resorte alguno diferente del sentimiento de respeto por la ley moral, tesis injustificada y, en nuestra opinión, injustificable, pero que no presenta las contradicciones que se detectan en la primera y que, en ocasiones, Kant sostiene y cree susceptible de justificación, siendo probablemente víctima de una confusión entre los sentidos extra-moral y precisamente moral de autonomía.

### 3.2.4 "Autonomía racional" y "autonomía plena"

§66. La confusión entre autonomía extra-moral y autonomía precisamente moral en la que Kant incurre con la intención de fundamentar la posesión de la segunda, o la obligación de llegar a poseer la segunda, en la posesión de la primera, se halla también al cabo presente de algún modo, *mutatis mutandis*, en la fundamentación de la justicia emprendida por Rawls.

En efecto, este pensador traza una distinción entre la que denomina

"rational autonomy", en la que sitúa el punto de partida del proceso de erigir una sociedad bien ordenada, justa, y la que llama "full autonomy", donde coloca el punto de llegada de ese proceso. La dificultad que creemos detectar en su planteamiento estriba en que, en realidad, introduce ya en el punto de partida elementos que sólo en el de llegada deberían estar presentes, con lo que vicia la "limpieza" del tránsito de una a otro punto y torna poco plausible la deducción de una situación caracterizada por la justicia a partir de una, original, en la que esta virtud no esté ya presente y, con ello, debilita en gran medida la posibilidad de llevar a cabo una auténtica fundamentación de la justicia, esto es, un argumento tal que la justicia se halle en su conclusión pero no en sus premisas.

Rawls caracteriza la autonomía racional y la plena, respectivamente, en los siguientes términos: "autonomía *racional* es la de las partes como agentes de construcción: es una noción relativamente estrecha, y es paralela a grandes rasgos a la noción kantiana de los imperativos hipotéticos <...>; autonomía *plena* es la de los ciudadanos de la vida cotidiana que tienen cierta manera de pensar acerca de sí mismos y que actúan por los primeros principios de justicia que se acuerden"<sup>278</sup>, y hace hincapié en lo erróneo de confundirlas: "el propósito de la justicia como equidad se malentiende de modo penoso si la deliberación de las partes y su autonomía racional se confunde con la autonomía plena. La autonomía plena es una idea moral y parte del ideal más amplio de una sociedad bien ordenada. La autonomía racional no es, como tal, ideal alguno, sino un procedimiento de representación utilizado para conectar la concepción de la persona con principios definidos de justicia. (Por supuesto, esto no implica negar que la deliberación racional, adecuadamente circunscrita, sea un aspecto del ideal de la autonomía plena)"<sup>279</sup>.

Sin embargo, el modo en que en otras ocasiones caracteriza a la autonomía racional hace pensar que, con todo, ya concibe esta propiedad, al menos en parte, en términos de la segunda, con lo que incurre en la confusión que señalábamos y contra la que él mismo advierte.

En efecto, Rawls escribe: "esta autonomía <racional> sin duda depende parcialmente de intereses que mueven a las partes y no sólo del hecho de que no están atadas por principios de derecho anteriores e independientes. Si las partes estuviesen movidas sólo por impulsos de bajo nivel, por ejemplo por la comida y la bebida, o por ciertos afectos particulares hacia este o aquél grupo de personas,

<sup>278</sup> "rational autonomy is that of the parties as agents of construction: it is a relatively narrow notion, and roughly parallels Kant's notion of hypothetical imperatives <...>; full autonomy is that of citizens in everyday life who think of themselves in a certain way and affirm and act from the first principles of justice that would be agreed to" (RAWLS, J., "Rational and Full Autonomy" in *Journal of Philosophy* 77/9 (1980), pp. 515-535, p. 521).

<sup>279</sup> "the intent of justice as fairness is badly misunderstood if the deliberation of the parties and their rational autonomy are confused with full autonomy. Full autonomy is a moral ideal and part of the more comprehensive ideal of a well-ordered society. Rational autonomy is not, as such, an ideal at all, but a device of representation used to connect the conception of the person with definite principles of justice. (Of course, this is not to deny that rational deliberation, suitably circumscribed, is an aspect of the ideal of full autonomy)" (RAWLS, J., *art. cit.*, p. 522).

asociación o comunidad, podríamos considerarlas heterónomas y no autónomas. Pero en la base del deseo de bienes primarios están los intereses del más alto nivel de la personalidad moral y la necesidad de asegurar la concepción del bien de cada uno (sea ésta la que sea). De esta manera, las partes están intentando sencillamente garantizar y fomentar las condiciones requeridas para ejercitar las facultades que las caracterizan como personas morales<sup>280</sup>, a lo que más adelante añade que de las partes que obran con autonomía racional "se dice que se mueven solamente por los intereses de más alto nivel de sus facultades morales y por su preocupación por fomentar sus últimos fines determinados pero desconocidos"<sup>281</sup>, y que en la posición original las partes en tanto que agentes racionalmente autónomos deliberan siempre ya bajo constricciones ("constraints") —publicidad, "velo de ignorancia", simetría de las partes entre sí— que la esfera de lo que Rawls denomina "razonable" ("reasonable") impone a la de lo que llama "racional" ("rational")<sup>282</sup>.

Esta última distinción entre lo razonable y lo racional presenta el interés de que al formularla Rawls es más estricto y consecuente que cuando distingue entre autonomía plena y autonomía racional: con "reasonable", se refiere, podemos interpretar con base en el uso rawlsiano del término, a lo propio de lo que Kant denomina razón pura práctica, esto es, a un uso precisamente moral de la racionalidad práctica, dominado por tanto por principios distintos de los de la satisfacción de las propias preferencias sean estas las que sean, mientras que es "rational" todo lo aprobado por la razón práctica empírica, la cual opera con total independencia de criterios morales; en otros términos: es razonable lo determinado por una teoría de la justicia en cuanto que tal, y racional lo propio de una teoría amplia de la preferencia o de la elección racional.

Ahora bien, mientras que Rawls observa que lo racional ha de subordinarse a lo razonable<sup>283</sup>, y que por tanto la primera de esas dos nociones no puede servir de punto de partida de la deducción o justificación de la segunda, no es tan clara su conciencia de que tampoco la autonomía racional (equiparable a la extra-moral) puede constituir el fundamento de la autonomía plena (o precisamente moral).

<sup>280</sup> "this 'rational' autonomy surely depends in part upon the interests that move the parties and not solely on their being bound by no prior and independent principles of right. Were the parties moved solely by lower-order impulses, say for food and drink, or by certain particular affections for this or that group of persons, association, or community, we might think of them as heteronomous and not as autonomous. But at the basis of the desire for primary goods are the highest-order interests of moral personality and the need to secure one's conception of the good (whatever it is). Thus the parties are simply trying to guarantee and to advance the requisite conditions for exercising the powers that characterize them as moral persons" (RAWLS, J., *art. cit.*, p. 527).

<sup>281</sup> "are said to be moved solely by the highest-order interests in their moral powers and by their concern to advance their determinate but unknown final ends" (RAWLS, J., *art. cit.*, p. 528).

<sup>282</sup> Cfr. RAWLS, J., *art. cit.*, p. 530

<sup>283</sup> Cfr. RAWLS, J., *art. cit.*, p. 530

En suma, y expresado un tanto ásperamente: decir que obrar con justicia es obrar autónomamente, por lo que ahí reside una poderosa razón para obrar con justicia —pues no hay razones para que un ser racional no obre autónomamente, ya que para él obrar así es obrar racionalmente, y no hay razones para no obrar racionalmente— no es decir nada si se parte de que sólo obra autónoma quien obra justamente.

#### 4. LA AUTONOMÍA COMO CONDICIÓN DEL DESINTERÉS Y DE LA MORALIDAD

##### 4.1 Planteamiento general

§67. Para llegar a la tesis de que la autonomía es condición necesaria de la moralidad Kant procede por exclusión. Su argumento es de este tipo: ya que la heteronomía torna imposible la moralidad, sólo la autonomía puede ser la necesaria condición de posibilidad de la validez de la moralidad. En efecto, como hemos podido comprobar (cfr. §§3 y 62), Kant introduce la noción de autonomía en el preciso momento en que, habiendo dado por supuesto que el imperativo categórico ha de estar fundamentado (nos encontramos aún en la segunda sección de GMS), muestra que los principios heterónomos no son aptos para establecer una obligación incondicionada o categórica, de lo que extrae la conclusión de que sólo el principio de la autonomía puede establecerla. La heteronomía "no funda obligación alguna" (KpV 54)<sup>284</sup>, luego la autonomía sí, viene a decir nuestro autor.

A ello cabe replicar, de entrada, que tal paso sólo podría estar justificado si ya hubiese sido demostrado que ha de haber una obligatoriedad válidamente fundamentada, cosa que Kant, según él mismo declara explícitamente, aún no ha hecho, por lo que, a lo sumo, la autonomía ocupa el lugar de único principio moral pensable o posible, sin que aún quepa afirmar que es real y no más bien una mera construcción mental, como el propio Kant reconoce (cfr. GMS 445).

Pero además se puede objetar a nuestro filósofo que su demostración de que la heteronomía no funda la obligatoriedad moral no sólo no basta para afirmar taxativamente que la funda la autonomía, sino que tampoco es suficiente para concluir que, entonces, el principio de autonomía es el único candidato posible para desempeñar el cometido de principio supremo de la moralidad; es decir, no es seguro que los conceptos de heteronomía y autonomía sean tan recíprocamente excluyentes que formen una disyunción tal que el rechazo del primero implique

<sup>284</sup> "stiftet keine Verbindlichkeit" (KpV 33).

automáticamente la aceptación del segundo. Podría suceder, en efecto, que el principio de la moralidad no porque no pudiese ser heterónomo tuviese que ser autónomo, sino que, desde luego, no fuese heterónomo, pero que tampoco fuese autónomo.

Ahora bien, ¿no es cierto que entre autonomía y heteronomía *tertium non datur*? ¿qué índole puede tener un principio práctico que no sea ni heterónomo ni autónomo, que no tenga su origen en su destinatario ni fuera de él? La respuesta a estas preguntas depende, obviamente de qué se entienda por autonomía y qué por heteronomía.

En este punto la objeción al planteamiento kantiano de la cuestión que hemos de estudiar es la siguiente: nuestro filósofo ha identificado indebidamente autonomía —tomando esta noción en el sentido indicado al comienzo del presente párrafo— con desinterés. Es correcta su exclusión de todo principio que se apoye en un interés como fundamento de la asunción de una máxima por parte de nuestra voluntad, por lo que también lo es la disyuntiva ante la que sitúa a todos los pretendidos principios morales: estos son todos o interesados o desinteresados, y en el primer caso quedan declarados no aptos para contener el fundamento de la moralidad. En cambio, quizá no sea tan correcta su equiparación de los principios originados en nuestra voluntad, a los que subsume en el principio de la autonomía, con los desinteresados, por un lado, y la de los que por tener su origen en una instancia diferente de nuestra voluntad denomina heterónomos con los interesados, por otro.

Con otras palabras, no es necesario, o al menos Kant no ha mostrado que lo sea, que la única razón para aceptar o reconocer como obligatoria una ley que no es propia<sup>285</sup> sea el interés, por lo que no es seguro que siempre y necesariamente heteronomía equivalga a interés. En virtud de ello, quizá no estemos autorizados a concluir con Kant que sólo podemos relacionarnos de modo desinteresado con una ley originada en nuestra propia voluntad: no es seguro que la alternativa desinterés o interés sea idéntica a la alternativa autonomía o heteronomía de modo que el rechazo del interés implique la aceptación de la autonomía como único principio posible de la moralidad.

En efecto, es por lo menos pensable estar bajo una ley, o, lo que es lo mismo, regirse por una ley que no tenga su origen en nuestra voluntad sino en la de otro —en suma, hallarse en una situación de heteronomía— y que sin embargo nuestra relación con esa ley sea desinteresada, que no haya sido un interés empírico lo que nos haya llevado a colocarnos bajo esa ley y a adoptarla como máxima de nuestra conducta. No es seguro que porque la moral ha de ser desinteresada haya de ser autónoma, puede quizá haber heteronomía y desinterés (cfr. §72).

A la equiparación que Kant realiza entre autonomía y desinterés son pensables, así pues, diversas objeciones.

Por un lado, la negación de que sea siquiera posible un obrar desinteresado, tesis en la que estriba lo que a veces se denomina egoísmo

<sup>285</sup> Es decir, una ley bajo la cual estamos.

psicológico: querer algo equivale a perseguir la satisfacción del interés propio, al querer algo nos situamos siempre en el punto de vista de lo bueno para mí y nunca en el de lo bueno en sí, de manera que ni siquiera el obrar autónomo es desinteresado. Esta tesis no va a ser discutida por nosotros, sino que nos limitaremos a dar por supuesto que en virtud de la libertad que le caracteriza el querer humano no está determinado de antemano a orientarse en ninguna dirección de la que no pueda apartarse, tampoco en la señalada por el egoísmo.

En segundo lugar, y ya en un terreno propiamente moral, es decir, que no excluye la libertad, se puede objetar a la mencionada equiparación que es cuando menos concebible un obrar desinteresado que no sea autónomo: quizá no sólo el obrar autónomo es desinteresado.

En tercer lugar, no cabe excluir a priori la posibilidad de un obrar autónomo pero interesado: podría suceder que no sólo el obrar desinteresado fuese autónomo.

#### 4.2 El problema de la posibilidad de la maldad desinteresada

§68. Son esas dos últimas objeciones (cfr. §67) las que vamos a discutir con cierto detalle un poco más abajo (cfr. §§69-72), pero antes hemos de prestar atención a la cuestión que sigue.

En principio parece posible tomar la entera cuestión de la moralidad aún más arriba de donde nosotros, con Kant, lo hemos hecho, es decir, poniendo en duda algo que nuestro autor parece dar por supuesto: que entre valor moral positivo y desinterés del obrar poseedor de ese valor haya una relación tan estrecha que sea imposible una conducta a la vez inmoral y desinteresada. Schopenhauer ha sostenido, en efecto, en una objeción que dirige contra sí mismo y que intenta superar de un modo que aquí no vamos a estudiar, que con un completo y puro desinterés se puede incurrir en las mayores aberraciones morales<sup>286</sup>.

Ciertamente, Kant no ha considerado explícitamente esta cuestión, pero nos parece que desde su doctrina cabe darle una respuesta satisfactoria. No lo sería apelar a la imposibilidad conceptual de que se obre conscientemente de modo contrario al deber ("pflichtwidrig") por deber ("aus Pflicht"), cosa que desde luego sería imposible pero que no afecta al punto que aquí se discute, el cual estriba en que se duda de la equivalencia entre obrar desinteresadamente y hacerlo por deber: si se obra por deber sin duda que no se obrará de forma contraria a él, pero lo que la

<sup>286</sup> "Die Abwesenheit aller egoistischen Motivation ist also das Kriterium einer Handlung von moralischem Werth <...> Zwar liesse sich einwenden, dass auch die Handlungen reiner Bosheit und Grausamkeit nicht eigennützig sind" (SCHOPENHAUER, A., *Preisschrift über die Grundlage der Moral*, hrsg. v. A. Hübscher, Diogenes, Zürich, 1977, p. 244).



objeción quiere decir no es eso, sino que no se ha demostrado que sea imposible obrar desinteresadamente y en contra del deber.

Pero, sin embargo, sí que lo es: una pretendida maldad pura, un obrar en el que lo buscado sea precisamente transgredir la ley moral sin que con ello se persiga satisfacción empírica de ningún tipo, sin que ese obrar sea el medio para la consecución del objeto de un interés y sin que mueva a esa acción deseo o impulso de naturaleza sensible alguno, sino sólo una especie de odio intelectual al bien, es algo imposible para el hombre, según afirma nuestro filósofo (cfr. Rel. 35, 37). Nuestro autor, con todo, se limita a sostenerlo, sin proporcionar otro argumento que la alusión a una pretendida debilidad o insuficiencia de la voluntad humana, demasiado dependiente de la esfera sensible como para "elevarse" a una volición pura del mal, para efectuar la cual sería necesaria una potencia volitiva más que humana y que Kant no duda en calificar de diabólica.

Empleando otros elementos de la filosofía moral de nuestro autor cabe decir que en la transgresión frontal o formal de la ley, en la que consistiría la maldad pura o desinteresada, una voluntad como la humana no encuentra incentivo alguno, no halla qué querer ahí: por hipótesis, nada sensible, y tampoco nada puro, heterogéneo de lo empírico, de manera que como es imposible un querer inmotivado y no logramos hallar ningún motivo para transgredir la ley desinteresadamente tampoco parece posible una transgresión semejante.

A esto último cabría replicar que en ese caso queda también seriamente comprometida la posibilidad de un obrar puro dotado de bondad moral, es decir, la de un obrar puro en general, con independencia del predicado moral que merezca; cabría pensar, en efecto, que si no le es posible a la voluntad humana superar la esfera de las motivaciones empíricas para obrar mal por puro odio a la ley tampoco le será posible remontarla para obrar bien respeto a la misma, y viceversa, si le es dada esa superación en el segundo caso también le será sucedera en el primero.

Pero contra esto se puede replicar que, aunque lo parecen, los casos del obrar bien puro y del obrar mal igualmente puro no son en realidad simétricos, y que por ello no afectan al primero las objeciones a la posibilidad del segundo que hemos expuesto. En efecto, en el primer caso se dispone de una fuente de motivación de que se carece en el segundo: el tirón hacia arriba, valga la expresión, que la voluntad afectada recibe desde la ley moral y que al ser experimentado por ésta adquiere la forma de un sentimiento de respeto por la ley, en especial por la incondicionalidad y pureza con que ordena a la voluntad en cuestión que se pliegue a ella. Es decir, el origen de la energía que la voluntad humana despliega para superar el nivel de los deseos e impulsos sensibles y elicitar un acto de sumisión a la ley por puro respeto por ella no reside en esa voluntad misma, la cual por sí sola sería incapaz de producir semejante acto, sino que procede de una instancia distinta de ella y a ella superior.

¿Por qué no cabe decir lo mismo en relación con un acto de pura maldad? ¿En virtud de qué excluimos la posibilidad de que haya una instancia paralela a la que arrastra en pos de sí a la voluntad del hombre hacia el ámbito de la bondad pura pero que la lleve a un abismo del mal al que esa voluntad por sí sola nunca

podría llegar? La respuesta a estas preguntas viene dada por la consideración de que la instancia en cuestión es la razón pura en su uso práctico: obrar desinteresadamente sólo es posible si se obra movido por la mera razón en vez de por la inclinación, y no es posible obrar movido por la razón y transgredir el principio que expresa la estructura de la razón cuando se hace práctica y con arreglo al cual ésta rige nuestra conducta, principio que no es otro que la ley moral.

Si se replica que también la conducta inmoral es racional —pues de otro modo no sería propiamente una conducta y no podría por tanto ser considerada inmoral— se contesta que por razón entendemos aquí precisamente la que se hace práctica en tanto que es razón, es decir, la razón pura práctica. Esta no se encuentra al servicio de las pasiones o de las inclinaciones, sino que es por sí misma y desde sí misma origen de actos, y, por tanto, no se limita a encontrar los medios que conduzcan a la consecución de fines marcados no por ella sino por las inclinaciones, la energía para la persecución de los cuales procede de esas inclinaciones y no de la razón, que en ese caso no es propiamente práctica sino que se limita a desempeñar una función meramente teórica y es, por tanto, inerte (cfr. §17)<sup>287</sup>.

Por tanto, una pretendida perversidad pura de una voluntad humana se revela a un examen atento como no siendo en realidad pura, desinteresada, porque al no ser universalizable no puede tener su origen en la razón pura práctica, y si no lo tiene en ésta forzosamente lo ha de tener en una instancia empírica<sup>288</sup>. Hemos de rechazar, en consecuencia, la posibilidad de una maldad desinteresada.

#### 4.3 La autonomía como condición necesaria y suficiente de la moralidad

§69. Ya ha sido puesto de manifiesto más arriba (cfr. §§30-33) que existe una muy estrecha relación entre las nociones de bondad moral, necesidad absoluta y

<sup>287</sup> En otros términos: la universalizabilidad pertenece como propiedad esencial a las máximas que produce la voluntad humana cuando es determinada por la razón pura práctica, y ello hasta el extremo de que en la razón pura práctica sólo pueden originarse máximas universalizables, luego no máximas inmorales, y mucho menos la de transgredir la ley moral: sería absurdo que fuese universalizable la máxima de oponerse frontalmente a una ley, la moral, que no prescribe sino la posesión de universalizabilidad por toda máxima, esto es, que fuese universalizable el principio de querer la inuniversalizabilidad o de obrar inuniversalizablemente *ex professo*: un principio práctico inuniversalizable no puede contar con apoyo motriz de la razón, pues el punto de vista de la universalidad es inseparable, hasta identificarse con él, del de la racionalidad.

<sup>288</sup> Por ejemplo, en un placer en la contemplación del sufrimiento ajeno, o incluso en la del propio, en una íntima satisfacción en no respetar aun lo más santo o en no reconocer ninguna traba a la propia voluntad de poder, etc., pasiones e inclinaciones todas ellas ciertamente refinadas y para las cuales son precisas una constitución psicológica y una energía volitiva poco comunes, lo que despierta la impresión de una pretendida pureza supraempírica en la voluntad de quien se entrega a ellas y las acepta o incluso cultiva, pero que sin embargo siguen perteneciendo a la postre al campo de la inclinación y no al de la razón pura.

desinterés. Sin embargo, como vamos a ver, es de más difícil justificación la tesis kantiana de que sólo una ley autónoma, entendiendo por tal la que se origina en la voluntad de su destinatario, puede ser incondicionada (y, con ello, desinteresada y moral), o, lo que es lo mismo, que todas las leyes heterónomas, entendiendo por tales las que tienen su origen en una instancia distinta de la voluntad de su destinatario, son condicionadas (e interesadas y extra-morales). Hemos de discutir, pues, la tesis que se desprende de ciertos textos de Kant según la cual sólo puedo estar unido desinteresadamente con una ley que surge de mi voluntad y estaré unido desinteresadamente con todas las leyes que surjan de mi voluntad.

En lo que sigue vamos, por tanto, a examinar si es plausible la tesis según la cual que yo dé origen a la ley que rige mi conducta es condición necesaria y suficiente del desinterés y por tanto de la índole positivamente moral de la misma, entendiendo que ello es lo que Kant quiere decir cuando sostiene que en la autonomía reside el fundamento de la validez de las exigencias morales, por ejemplo en los textos aducidos en el §52.

Ahora bien, que la autonomía sea la condición necesaria de la moralidad no implica que la primera sea condición suficiente de la segunda; pensar lo contrario sería una grave confusión, por lo que este extremo ha de ser estudiado separadamente del primero. Por supuesto, el caso paralelo también es cierto: si la autonomía fuese sólo condición suficiente, pero no condición necesaria de la moralidad, podríamos sentirnos inclinados a pensar<sup>289</sup> que ello se debe a que la moralidad de una regla práctica es la condición necesaria de la autonomía de la misma, con lo que estaríamos basando la autonomía en la moralidad, en lugar de ésta en aquélla, como era nuestro propósito.

La proposición cuya verdad hemos de establecer, si queremos presentar justificadamente a la autonomía como condición necesaria de la moralidad, puede ser formulada así: "sólo cuando soy autónomo sigo leyes morales". En cambio, la afirmación: "sólo cuando sigo leyes morales soy autónomo" parece presuponer que es la autonomía la que se basa en la moralidad más bien que ésta en aquélla, esto es, que para ser autónomo primero hay que ser moral. Sin embargo, la verdad de que sólo cuando soy autónomo sigo leyes morales es compatible con la de que puedo ser autónomo sin, al serlo, seguir leyes morales, y en ese caso la autonomía no sería, en rigor, el fundamento de la moralidad; para que lo sea ha de ser verdadera también la segunda proposición, es decir, he de poder estar seguro de que todas las leyes autónomas serán morales —es decir, de que la autonomía sea condición suficiente de la moralidad y no sólo de que es condición necesaria de la misma— sin que ello, sin embargo, implique que la índole de autónoma de una ley se deba a su índole de moral.

Tenemos, en consecuencia, que si la autonomía es condición sólo necesaria pero no suficiente de la moralidad, la autonomía no es en realidad el fundamento de la moralidad, y que si la autonomía es condición sólo suficiente pero no necesaria de la moralidad podría suceder que en realidad fuese la moralidad el fundamento de

<sup>289</sup> Pues sería una posible explicación de esa relación entre autonomía y moralidad.

la autonomía y no la autonomía el de la moralidad. Advertimos, así, que la demostración del aserto de que la autonomía es el fundamento de la moralidad exige la del aserto de que la primera es condición necesaria y suficiente de la segunda, si bien habremos de mostrar que la autonomía es condición necesaria de la moralidad independientemente de la mostración de que la autonomía es condición suficiente de la moralidad<sup>290</sup>, y estas dos tareas son las que hemos de emprender a continuación, comenzando por la segunda de ellas.

#### *4.4 La autonomía como condición suficiente del desinterés y de la moralidad*

##### *4.4.1 La moralidad de la ley originada en la voluntad de su destinatario*

§70. Para que la autonomía sea condición suficiente de la moralidad ha de suceder que la ley moral sea la única dotada de un origen autónomo. En efecto, si la razón de que la ley moral sea válida es que es autónoma, no puede haber más leyes autónomas que la moral, pues, si las hubiese, al ser autónomas también ellas serían válidas y por tanto podrían entrar en conflicto con la ley moral: al ser válidas por ser autónomas, las leyes distintas de la moral tendrían o podrían tener pretensiones justificadas o al menos justificables dirigidas contra la ley moral, esto es, podrían gozar del derecho a impugnar la ley moral o al menos a restringir su validez en determinados casos, a obligarla en ocasiones a un compromiso con leyes o condiciones extra-morales, etc., todo lo cual es directamente contrario a la índole propia de la ley moral en cuanto tal, ya que es de la esencia de ésta ser la ley práctica suprema y por ninguna otra limitada o discutida justificadamente.

Lo que sucede, sin embargo, es precisamente que es muy dudoso que el que una ley sea autónoma, esto es, originada en la voluntad de su destinatario y por eso y sólo por eso dotada de validez para él, constituya una garantía o condición suficiente de que esa ley sea moral. Como escribe un comentarista y crítico de Kant, "el que la voluntad racional esté sometida sólo a su propia ley, a la ley de la razón, no ofrece ninguna razón para la suposición de que esa ley consista en la legislabilidad de las máximas de su obrar. Para esta suposición hay que aportar otras razones"<sup>291</sup>. La única razón pensable estribaría en que esa voluntad racional por su constitución propia no se impusiese otra ley que la moral, esto es, la de no obrar sino universalizablemente, de manera que toda máxima de su obrar pueda

---

<sup>290</sup> Dado que, como hemos visto, que sea condición del primer tipo no implica que lo sea también del segundo, y viceversa.

<sup>291</sup> BITTNER, R., *op. cit.*, p. 107

valer como ley universal; pero ello por una parte equivaldría a dar por supuesto lo que se quiere demostrar<sup>292</sup> y, por otra, no cuenta con ningún argumento en su favor, antes bien, Kant afirma explícitamente que la voluntad humana por su constitución propia no siempre y, sobre todo, nunca necesariamente, tiene por ley de su obrar la de no hacerlo más que universalizablemente. De todo ello se ha de concluir que, en cualquier caso, no es la autonomía de una voluntad como la del hombre la que fundamenta la validez de la ley moral para el mismo.

Por otra parte, y según ya hemos observado (cfr. §69), la afirmación de que la ley moral es la única según la que obra una voluntad que sólo obra según leyes que tienen su origen en ella misma, parece implicar la de que para ser autónoma una ley ha de ser previamente moral, es decir, que habrá leyes autónomas en tanto en cuanto haya leyes morales. La consideración del modo en que Kant introduce la noción de autonomía apoya esa interpretación, si bien no la demuestra, pues proporciona sólo un argumento concerniente al *ordo expositionis* que, como tal, no es decisivo para una interpretación de cuál sea el *ordo inventionis*: Kant escribe que, si hay una ley moral, esa ley ha de ser autónoma, esto es, parte, al menos metodológicamente, de la moralidad para llegar a la autonomía, en lugar de tomar el camino inverso, que es el que sería más oportuno para la justificación de la moralidad desde la autonomía<sup>293</sup>.

Sin embargo, algunos autores no ven en el intento de fundamentar la validez de la ley moral en la posesión de autonomía como propiedad por parte de la voluntad racional, único destinatario posible de esa ley, el inconveniente que hemos señalado: lo injustificado del paso de la autonomía extra-moral como propiedad de la voluntad a la autonomía precisamente moral como propiedad de las máximas originadas en esa voluntad.

Tal es el caso de Allison, para quien atribuir a la voluntad la propiedad de ser autónoma ya nos compromete, ya prejuzga que la ley que haciendo uso de esa su propiedad se dará la voluntad será siempre y sólo, necesariamente, la ley moral<sup>294</sup>.

Para llegar a semejante tesis, que equivale a la de que la ley moral es la única que puede ser aceptada, o, mejor, producida, por una voluntad humana en tanto que autónoma sin que al aceptarla o producirla esa voluntad pierda o vea reducida su autonomía, Allison se apoya en que solamente de un principio práctico

<sup>292</sup> Como observa el mismo comentarista, "una voluntad racional, que se obedece únicamente a sí misma, puede imponerse como principio sólo la racionalidad, es decir, la legislabilidad de sus máximas. Pero, una vez más, esto presupone que la racionalidad de un obrar consiste en la legislabilidad de sus máximas, que era lo que primero había que demostrar" (*ibidem*).

<sup>293</sup> Avala esta interpretación, entre otros, el texto siguiente: "wenn es einen kategorischen Imperativ gibt <...>, so kann er nur gebieten, alles aus der Maxime seines Willens als eines solchen zu tun, der zugleich sich selbst als allgemein gesetzgebend zum Gegenstande haben könnte" (GMS 432).

<sup>294</sup> En palabras de este comentarista, "to attribute the property of autonomy to the will is to attribute to it the capacity to be moved to action by a rule of action (practical principle) that makes no reference to an agent's needs as a sensuous being <...> A will with the capacity to be so motivated, and only such a will, could be said to be a law to itself, indeed, independently of every property belonging to the objects of volition" (ALLISON, H.E., *op. cit.*, p. 98).

que no haga ninguna referencia a las necesidades sensibles del agente cabe afirmar que se ha originado en la autonomía de su voluntad, y en que los morales son los únicos principios prácticos de ese tipo, pues lo que los constituye como morales es precisamente que prescinden de toda necesidad, inclinación o deseo empíricos, o, lo que es lo mismo, de toda propiedad del objeto de la volición, como condición de su validez.

Al proceder así Allison está siguiendo fielmente ciertos aspectos de la doctrina de Kant, cuyas tesis acerca de la identificación de autonomía, desinterés y moralidad comparte. Ahora bien, en contra de lo que Kant y, con él, Allison y otros autores piensan, no nos parece correcta la identificación de la primera de esas tres nociones —la autonomía como propiedad de la voluntad humana que no acepta otras máximas que las que son expresión de su querer— con las restantes, si bien creemos que sí lo es la de las dos últimas entre sí; el desinterés tanto en la motivación como en la fundamentación de la validez de la moralidad está inseparablemente unido al concepto de moralidad si es que éste ha de poseer un significado propio, pero no sucede lo mismo con el concepto de autonomía en su interpretación que estamos considerando: éste no implica el de desinterés, y por tanto el de moralidad, de la manera que sería necesario que lo hiciese para que fuese correcta la presentación de la autonomía como condición suficiente de la moralidad.

En efecto, una máxima puede ser autónoma y, sin embargo, hacer referencia a las necesidades, inclinaciones y deseos empíricos del sujeto que haciendo uso de su autonomía la produce y ajusta su conducta a ella, y ello de un doble modo.

En primer lugar<sup>295</sup>, es de notar que muchas máximas morales, esto es, valederas como leyes universales y necesarias pueden muy bien hacer referencia lícitamente, sin transgredir la ley moral, a las necesidades sensibles del sujeto cuya conducta rigen, lo que no es de extrañar —en rigor, no podría ser de otro modo dada la índole parcialmente sensible de ese sujeto cuando se trata del hombre— si por "referencia" entendemos que tienen en cuenta cuáles son esas necesidades e intereses para satisfacerlos: su satisfacción exige que se preste cuidadosa atención a cuáles son esos intereses, a cuáles son los medios moralmente lícitos más aptos técnicamente para satisfacerlos y, en general, a cuantas circunstancias rodeen la índole de esos intereses empíricos como objetos o fines externos del obrar y la de los medios útiles para su efectiva consecución, y esa atención, lejos de ser moralmente ilícita, puede venir moralmente exigida en muchos casos.

La única referencia a los intereses empíricos excluida por la moralidad es la que hace de ellos los resortes o motores, el fin interior o motivo de la conducta que de hecho y externamente los persigue. En este punto reside la esencia del formalismo ético, a saber, en que sea lo que sea lo que se quiera, el curso de

<sup>295</sup> Aunque el punto no es de importancia capital en nuestro contexto presente, es oportuno considerarlo para prevenir un equívoco que las palabras de Allison, y aun ciertos textos de Kant, pudieran provocar, y de hecho con frecuencia estos últimos provocan, afectando decisiva, y muy negativamente, a la comprensión del llamado formalismo de la ética de Kant.

conducta que se adopte, haga toda la referencia que se desee y parezca necesaria u oportuna a las necesidades e inclinaciones del sujeto, por "empíricos" que estos últimos sean —y al ser ese sujeto el hombre lo serán muy a menudo— esa conducta no se haya adoptado sino por deber, impulsado el sujeto exclusivamente por el sentimiento de respeto que el deber moral como tal le infunde: tal resorte subjetivo no podrá dejar de producir una conducta objetivamente conforme a la ley moral, pues no es posible que la traspase quien no pretende sino cumplirla y hace de su cumplimiento el motivo único de su conducta<sup>296</sup>.

Si el primer modo en que una máxima puede hacer referencia a los intereses e inclinaciones del sujeto es por entero compatible con la posesión de valor moral positivo por esa máxima, el segundo ya no lo es, pero sin embargo —y aquí reside el nudo de la cuestión que nos ocupa, en nuestra opinión, aquí discrepante de la de Allison y quizá también de la de Kant, al menos de la expresada en algunas ocasiones por nuestro autor— lo sigue siendo con la índole de autónoma de esa máxima<sup>297</sup>. De esta manera, es posible que, por hacer referencia a las necesidades e inclinaciones sensibles del sujeto de un modo que es compatible con la autonomía pero no con la moralidad, una máxima sea autónoma y, sin embargo, no sea moral, lo cual obliga a rechazar la tesis de que la autonomía sea condición suficiente de la moralidad.

Ese segundo modo no es otro, como ya sabemos, que la adopción del interés empírico como resorte o motor de la conducta de un ser racional y volitivo: es perfectamente posible hacer un uso empírico de la razón práctica, es decir, poner la reflexión racional al servicio de la búsqueda de los medios más aptos para la satisfacción de cualesquiera necesidades, intereses, deseos, inclinaciones y pasiones de origen empírico, y en ese caso estamos ante una conducta típicamente racional, que no le es dado ejecutar a un ser no racional, por lo que cabe decir que el ser racional que la ejecuta está obrando de una manera que le es propia y al hacerlo está ejercitando su autonomía<sup>298</sup>.

En suma, toda acción propiamente humana, por interesada que sea, tanto en el caso de que el interés lleve, casualmente, a ejecutar actos conformes con la ley moral externamente como en el de que lleve a transgredir la ley moral, es autónoma, por cuanto en su causación han intervenido las dos propiedades del hombre, su racionalidad y su libertad, que dan contenido a la noción de autonomía

<sup>296</sup> De esta manera, el "formalismo" en la forma del querer —que sólo el deber motive a éste— se revela como causa y razón de ser del concerniente a la forma de la ley —que esa forma, único contenido de la legislación moral, sea precisamente la universalidad que a toda ley caracteriza como tal.

<sup>297</sup> Entendiendo siempre por autonomía la propiedad que posee una voluntad humana cuando sigue todas y sólo las máximas que quiere seguir.

<sup>298</sup> A la misma conclusión llegamos si en vez de la racionalidad prestamos atención a otra característica esencial de una conducta autónoma y descubrimos que también esta se halla presente en un obrar interesado: la libertad de la voluntad que se determina a poner por obra esa conducta. En rigor, cabe hablar de obrar, de conducta propiamente humanos, de "actos humanos" como distintos de los meros "actos del hombre" sólo en tanto en cuanto quepa hablar en relación con sucesos de ese tipo de una causalidad libre en el origen de los mismos, causalidad que es común a los actos humanos desinteresados y a los interesados.

y son tales que una vez presentes en el origen de una acción ya no es posible negar el calificativo de autónoma a la acción dotada de semejante origen<sup>299</sup>.

Hemos apuntado que la presentación de la autonomía como condición suficiente de la moralidad lleva implícita al menos la posibilidad de que, en realidad, la tesis defendida por quien así presenta la noción de autonomía sea la de que la moralidad es la condición necesaria de la autonomía, esto es, que el orden de fundamentación se invierte y la moralidad pasa a ser la base de la autonomía y no a la inversa.

Con todo, como hemos dicho, ello no es necesario, sino sólo posible, pues también lo es, e incluso es lo más probable, que quien ve en la autonomía la condición suficiente de la moralidad no piense tanto que ésta es el fundamento de aquélla cuanto que en la moralidad reside la *ratio cognoscendi* de la autonomía. Pudimos observar cómo algunos textos de Kant, y en general la estructura de GMS en el marco de la cual nuestro autor introduce y estudia la noción de autonomía, favorecen esta interpretación<sup>300</sup>.

En el comentario que acabamos de transcribir se contiene una observación digna de ser considerada con detenimiento. Partiendo de la distinción que ahí traza Allison entre la autonomía en sentido propio y la autolegislación consistente en obrar con arreglo a máximas, parecería posible sostener una noción precisamente moral de autonomía entendiendo por tal precisamente la capacidad de dar origen a leyes en sentido estricto, es decir, a un tipo de principios prácticos netamente distintos de las máximas.

El motivo para seguir una máxima puede ser perfectamente un interés por completo empírico, de tal modo que si y sólo si existe ese interés y se ha decidido perseguirlo se obra según la máxima en cuestión, y si no, no: es claro que la validez de semejante máxima es enteramente relativa, condicionada y contingente. A la vez, y no obstante lo anterior, es no menos claro que sólo sujetos racionales y libres son capaces de elaborar máximas y de ajustar su conducta a ellas, hasta el punto de que "acto humano" y "acto con arreglo a una máxima" son expresiones sinónimas. Todo obrar humano, esto es, todo obrar con arreglo a máximas, es, pues, racional y libre, por lo que se puede muy bien decir que exhibe una cierta autolegislación del agente, la cual, dado que a la vez, como acabamos de ver, absolutamente nada impide que una máxima sea por completo interesada, luego ajena por entero a la moralidad, será extra-moral o, en expresión de Allison, moralmente neutral.

<sup>299</sup> Dicho de otro modo, si recordamos la distinción que trazaba Bittner entre autonomía como condición de la validez de principios prácticos y autonomía como propiedad del principio práctico moral por excelencia, es decir, del imperativo categórico, hemos de concluir que el imperativo categórico no es de ningún modo el único principio práctico que satisface el requisito expresado por la autonomía como condición, sino que muchos otros principios, tanto simplemente ajenos a la moral como incluso contrarios a ella, en definitiva todos los que un ser racional y libre se dé, cumplen la condición de ser autónomos, de haberse originado en la voluntad autónoma del sujeto cuya conducta gobiernan.

<sup>300</sup> Esta es también, seguramente, la defendida por Allison cuando, siguiendo de cerca a Kant, escribe: "were it not for the demands of morality, there would be no reason to attribute such a capacity <la autonomía> to the will, although there would be good reasons to attribute to rational agents such as ourselves the capacity for self-legislation involved in acting on a maxim" (*ibidem*).



En cambio<sup>301</sup>, una ley ha de prescindir por completo de todo tipo de interés como resorte de la conducta que la sigue y como fundamento de su validez, ya que para que una ley pueda ser tal ha de valer de modo absolutamente necesario y de ninguna manera puede depender de que se dé un interés que actúe como condición de su validez. Por ello, cabría sostener, como implícitamente hace Allison, que hay autonomía en sentido estricto sólo cuando en virtud de que la posee la voluntad sigue principios prácticos que sean precisamente leyes<sup>302</sup>. De esta manera, sólo cuando el sujeto cumple una ley moral<sup>303</sup>, y sólo entonces, se puede afirmar que ese sujeto o que su voluntad son autónomos, y ello implica que se ha de pensar en la autonomía como una propiedad precisamente moral, esto es, apta para ser, como pretendíamos, condición suficiente de la moralidad.

Ahora bien, si sólo aceptamos como propiamente autónoma una voluntad precisamente moral, lo que hemos hecho es exigir a la noción de autonomía, para que lo sea realmente y no se trate de una autonomía espuria, meramente aparente, o no estemos, a lo sumo, ante una autonomía que sólo sea tal comparativa o analógicamente, unos requisitos tan fuertes que coinciden con los de la propia moralidad, de modo que difícilmente puede residir en aquélla el fundamento de ésta. En efecto, lo que es fundamento de algo ha de ser más fácil de aceptar que ese algo, ha de precisar de condiciones menos exigentes o, cuando menos, de condiciones no idénticas a las de ese algo considerado en sí mismo, pues de lo contrario, si para aceptar el fundamentouviésemos que aceptar ya lo mismo que para aceptar lo fundamentado, ese pretendido fundamento no sería tal, y presentarlo, con todo, como fundamento, equivaldría en realidad a sostener que lo supuestamente fundamentado por él no necesita de fundamento alguno distinto de sí mismo, luego a pensar que se autofundamenta, lo cual, por otra parte, equivale a que la entera tarea de buscarle un fundamento es ociosa<sup>304</sup>.

Se puede argumentar también en contra de la tesis de que la autonomía, entendida como la propiedad que exhibe la voluntad cuando no sigue otras máximas que las que se da a sí misma, es condición suficiente de la moralidad

<sup>301</sup> Aquí radica la esencial diferencia entre una máxima y una ley, o, en aras de la precisión terminológica, entre una mera máxima y una ley (pues sucede, por un lado, que toda ley, cuando un sujeto la sigue efectivamente, se convierte *eo ipso* en una máxima de la voluntad de ese sujeto y, por otro, que ciertas máximas, las exigidas o aprobadas por la moralidad, pueden ser consideradas como leyes).

<sup>302</sup> Lo cual no es de extrañar desde la propia etimología del término "autonomía", que no significa otra cosa que ser ley de sí mismo.

<sup>303</sup> O, lo que es equivalente, sólo cuando la máxima de su conducta no es una mera máxima sino que puede ser considerada como una ley por ser enteramente desinteresada y, por ello, universal y necesariamente válida.

<sup>304</sup> Contemplada desde otro punto de vista la cuestión ofrece un aspecto muy similar. La noción precisamente moral de autonomía estriba en que sólo obra autónomamente quien obra por deber. Pero, en ese caso, carece de sentido la afirmación de que la autonomía es condición suficiente de la moralidad, pues si la autonomía, en su interpretación precisamente moral, consiste precisamente en obrar por deber y la moralidad también consiste en eso mismo, no tendrá ningún sentido afirmar que obrar por deber es condición suficiente de obrar por deber, como no lo tiene, en general, el aserto de que algo es condición suficiente de sí mismo.

desde el análisis de la afirmación de nuestro autor según la cual la única ley que la voluntad se da a sí misma es la ley moral (cfr. GMS 447). En nuestra opinión, este aserto sólo es aceptable si la voluntad en cuestión es una que obre siempre sólo, y ello necesariamente, de modo moralmente correcto. Es decir, se trata de un aserto que únicamente es verdadero si es tautológico, por lo tanto de un aserto que no demuestra nada<sup>305</sup>, y cuya inclusión en un argumento carece de sentido<sup>306</sup>. En efecto, y en términos más cercanos a la cuestión concreta que nos está ocupando, con base en una noción precisamente moral de autonomía, que es la explicada por la afirmación de que la única ley que la voluntad se da a sí misma es la ley moral, no cabe, desde luego, decir nada en contra de la moralidad, pero tampoco nada a favor de la misma, pues la elaboración de esa noción requiere dar por supuesto lo que con ella, supuestamente, se quería fundamentar: la moralidad.

Que pese a que, como acabamos de intentar mostrar, la empresa de situar en la autonomía la condición suficiente de la moralidad conduce, si se plantea con base en textos como los aducidos en el §52 interpretados del modo apuntado en los §§53-60, a una paradoja que obliga a abandonarla se haya podido emprender ese intento, sólo parece explicable desde una confusión entre un sentido extra-moral y uno precisamente moral de autonomía. En efecto, únicamente desde el primer sentido de esa noción es siquiera planteable la empresa a que nos estamos refiriendo, pues sólo lo es el intento de llegar demostrativamente a una conclusión (en nuestro caso la moralidad) desde determinadas premisas (en nuestro caso, la autonomía) cuando la conclusión no está, ya desde el principio presente entre las premisas. Sin embargo, bien puede haber sucedido en el curso de esa empresa que, a la vista de la gran dificultad de obtener la moralidad a partir de una noción extra-moral de autonomía<sup>307</sup>, se haya transitado, de un modo más o menos inconsciente, a una noción precisamente moral de autonomía, sin reparar en que, por una parte, semejante tránsito es ilícito si no se fundamenta fehacientemente (y su fundamentación equivale, en definitiva, a la de la moralidad) y, por otra, en que (debido igualmente a que la tarea de fundamentar una noción precisamente moral de autonomía coincide con la de fundamentar la moralidad), la de la moralidad en una noción precisamente moral de autonomía no es, en realidad, fundamentación alguna<sup>308</sup>.

---

<sup>305</sup> O, lo que es lo mismo, desde el que se puede demostrar todo.

<sup>306</sup> En efecto, de cuanto acabamos de ver se desprende que sólo una voluntad que necesariamente obra de modo moralmente correcto es autónoma en el sentido preciso para que la autonomía sea condición suficiente de la moralidad de su obrar, y que sea esto último es a su vez imprescindible para que resida en la autonomía el fundamento de la validez de las exigencias morales, pero no tiene ningún sentido plantearse el problema de la fundamentación de la validez de las exigencias morales en relación con una voluntad que necesariamente obra de modo por completo conforme a esas exigencias.

<sup>307</sup> Pues, en rigor, nada permite pensar que la única ley que una voluntad que no necesariamente obra de manera moralmente correcta será necesariamente la ley mora, y sin embargo eso es lo que es preciso que ocurra para que la autonomía en su sentido extra-moral sea condición suficiente de la moralidad.

<sup>308</sup> Contra la suposición de que todas las máximas que se da a sí una voluntad distinta de la voluntad santa

Parece, en consecuencia de todo lo anterior, que sólo es posible sostener en relación con el hombre una noción de autonomía extra-moral, la cual, precisamente por esa su índole de extra-moral sólo podrá ser, a lo sumo, condición necesaria, y no suficiente, de la moralidad. Este es un extremo que sólo más adelante estudiaremos. Ahora basta con adelantar que la única noción de autonomía con visos de ser adecuada y capaz de desempeñar una función en la filosofía moral es una del tipo de la que Scheler caracteriza como sigue: "el valor de un ser y un querer moralmente relevantes puede ser poseído única y solamente por la persona autónoma y por actos de la misma. Por lo tanto, de ningún modo la persona autónoma en cuanto tal es ya una buena persona. La autonomía es solamente la presuposición de la *relevancia* ética de la persona, y también de sus actos en la medida en que son imputables a esa misma persona"<sup>309</sup>.

En el presente apartado estamos intentando hallar una respuesta para la pregunta acerca de por qué no puede haber a la vez autonomía e interés empírico en la determinación de la voluntad, la cual puede formularse de diversas maneras, entre otras las siguientes: por qué basta que una ley sea autoimpuesta para estar seguro de que no me someto a ella por interés; por qué no puede ser un interés empírico el que me lleva a obrar de manera autónoma, tanto en un caso concreto en el que sea el interés lo que me lleve a adoptar determinada máxima autónoma como, en general, en el caso de que el interés empírico me lleve a adoptar la actitud de obrar sólo con arreglo a máximas autoimpuestas; en virtud de qué Kant excluye la posibilidad de que yo me autoimponga una máxima y, sin embargo, no la cumpla siempre, sino sólo cuando me conviene, de modo que a veces, siguiendo mis intereses empíricos, yo suspenda su validez y en otras ocasiones, cuando la eficaz persecución de la satisfacción de esos intereses así lo aconseje, vuelva a conferir validez a esa máxima, imponiéndomela de nuevo a mí mismo y ajustando a ella mi conducta; ¿no puedo darme, haciendo uso de mi autonomía, mostrando que soy autónomo en el más propio y pleno de los sentidos de esa noción, la ley de seguir siempre sólo mi propio interés, de hacer sino lo que convenga y evitar todo lo que perjudique a la satisfacción de mis intereses? ¿qué hace que una ley de este tipo no

---

son moralmente correctas, y por lo tanto contra la tesis de que la autonomía en el sentido que estamos estudiando es la condición suficiente de la moralidad, se puede argumentar desde textos del propio Kant. Tal es el caso del siguiente, el cual no deja de ser significativo por el hecho de que pertenezca a una obra, la "Antropología", que no presenta el nivel de profundidad filosófico-moral de las obras centrales de nuestro autor: "einen Charakter schlechthin zu haben, bedeutet diejenige Eigenschaft des Willens, nach welcher das Subjekt sich selbst an bestimmte praktische Prinzipien bindet, die er sich durch seine eigene Vernunft unabänderlich vorgeschrieben hat" (Anthropologie 292), pero la posesión de carácter, el cual viene a ser el correlato en el plano antropológico-pragmático de la autonomía en la esfera práctico-moral, no asegura que la persona de carácter obre ya en cuanto tal de manera necesariamente correcta, pues como inmediatamente añade Kant, los principios que de él proceden pueden ser "bisweilen falsch und fehlerhaft" (Anthropologie 292), de manera que el hecho de que sean principios a los que el sujeto se ha atado a sí mismo, esto es, autónomos, no garantiza, no es condición suficiente de ello, que sean correctos.

<sup>309</sup> "... können den Wert eines sittlichen relevanten Seins und Wollens überhaupt nur die autonome Person und Akte solcher Person besitzen. Keineswegs also ist die autonome Person schon als solche eine gute Person. Die Autonomie ist lediglich die Voraussetzung der sittlichen Relevanz der Person; und ihre Akte insoweit, als sie dieser selben Person zuzurechnen sind" (SCHELER, M., *op. cit.*, p. 486).

pueda ser autónoma?<sup>310</sup>

#### 4.4.2 El desinterés en la adopción de una ley originada en la voluntad de su destinatario

§71. En el párrafo anterior (cfr. §70) hemos opuesto a la tesis de que la autonomía de una voluntad como la humana es condición suficiente del desinterés, y por tanto de la moralidad de esa voluntad, la objeción de que es perfectamente posible que se cuenten máximas interesadas<sup>311</sup> entre las que se da a sí misma una voluntad del tipo de la humana al hacer uso de su autonomía. En el presente nos proponemos estudiar la posibilidad de que la autonomía misma, no sólo las máximas originadas en ella, se adopte por el sujeto en virtud de un cierto interés empírico, de manera que, si ese fuese el caso, todas las máximas surgidas de la autonomía serían por razón de su origen interesadas, y por ello extra-morales, lo cual, a su vez, no sólo bastaría para abandonar por completo la tesis de que la autonomía es condición suficiente de la moralidad, sino que además y sobre todo obligaría a sostener la de que es suficiente que una máxima sea autónoma en el sentido que acabamos de exponer para estar seguro de que no es moralmente valiosa.

¿Cuál puede ser el interés a que estamos aludiendo? Reinhold, con el nervio e impetuosidad que caracterizan a su crítica de la doctrina kantiana de la autonomía, estima que lo que secretamente mueve a Kant, o al menos a sus discípulos y continuadores, en su elaboración de esa doctrina no es otra cosa que un interés del tipo que hemos apuntado, un tan profundo e insaciable como inconfesable deseo de asegurar "la independencia de su voluntad"<sup>312</sup>, y ello por el placer que la conciencia de esa independencia les produce. Cuando esos filósofos se

---

<sup>310</sup> Incluso cabe muy bien pensar que es lógico y conveniente que la facultad de suspender a veces la validez de la ley —a saber, cuando su cumplimiento sería contraproducente de cara a la satisfacción de algún interés empírico— sea poseída por el sujeto que se autoimpone una ley, si es que, como viene exigido por la noción de autonomía, en realidad él se la ha autoimpuesto y esa autoimposición es la auténtica razón de que la ley en cuestión sea válida para él: otra cosa parecería ir en detrimento de la efectiva índole de autoimpuesta de la ley pretendidamente autónoma, pues no es racional que alguien quiera perjudicarse a sí mismo, y eso es lo que sucede cuando alguien quiere seguir, y la sigue precisa y solamente porque quiere seguirla (pues en ello consiste autoimponerse una ley), una máxima que va en detrimento de sus intereses.

<sup>311</sup> Las cuales no constituirían sino otras tantas estrategias de la eficaz persecución de la satisfacción de los deseos, inclinaciones e intereses, muy diversos entre sí, pero todos ellos empíricos, que por su constitución sensible y por las circunstancias naturales que en cada caso le rodeasen acertase a tener cada hombre singular.

<sup>312</sup> "die Unabhängigkeit seines Willens" (REINHOLD, C.L., *art. cit.*, p. 117).

percatan, por un lado, de que otorgar semejante papel fundamental a algo que no es sino la búsqueda de un placer es incompatible con la pureza racional que tan a gala tienen y, por otro lado, de que al perseguir semejante placer se contradicen, puesto que, según su peculiar doctrina de la libertad, en tanto que persiguen un placer no están siendo libres e independientes, mientras que lo que les produce placer es precisamente saberse libres e independientes, recurren al engañoso expediente de afirmar que cuando buscan el placer de saberse libres y absolutamente independientes lo hacen con un querer distinto del habitual, con un "*arbitrio que va más allá de sí mismo*"<sup>313</sup>.

Este expediente es engañoso, y en ese engaño caen los propios pensadores kantianos, prosigue Reinhold, por cuanto, pese a los esfuerzos que hagan por ocultarlo, incluso por ocultarlo a sí mismos, el motor de ese su querer ser libres e independientes sigue siendo un muy peculiar "*placer en la independencia de placer y displacer*"<sup>314</sup>, cosa en sí misma contradictoria y por otro lado escandalosa para los propios kantianos<sup>315</sup>. El yo que así se conduce lo hace movido, en definitiva, por un "*secreto displacer en el salir hacia algo que esté sobre él y un secreto placer en volver a sí mismo, y ser suficiente para sí mismo*"<sup>316</sup>, y el albedrío en cuestión es en realidad, lejos de toda pureza racional y de todo desinterés moral, "*el arbitrio enamorado de sí mismo y que precisamente por ello se malinterpreta a sí mismo*"<sup>317</sup>. En suma, el fundamento de la doctrina kantiana de la autonomía es, para Reinhold, un yo del que escribe: "*este yo que de nuevo pone en la base del acto de prescindir del placer y displacer en general, a través del cual surge para el yo su pretendido querer puro, un placer y displacer especiales y, por cierto, muy vulgares*"<sup>318</sup>.

Más en general, el interés empírico en ser y obrar de manera autónoma puede consistir en una cierta inclinación a saberse autónomo, a recrearse en la sensación de libertad o independencia comunicada por la conciencia de ser autor de las máximas que informan la propia conducta y, por tanto, de no estar supeditado a ninguna instancia ajena a sí mismo; puede basarse en una secreta complacencia en el despliegue de la propia actividad de no seguir y atenerse a otros principios que los propios o en la conciencia de haber originado uno mismo los principios que

<sup>313</sup> "*Willkühr, welche über sich selbst hinausgeht*" (REINHOLD, C.L., *art. cit.*, p. 118).

<sup>314</sup> "*Lust an der Unabhängigkeit von Lust und Unlust*" (REINHOLD, C.L., *art. cit.*, p. 117).

<sup>315</sup> Cfr. REINHOLD, C.L., *art. cit.*, p. 121

<sup>316</sup> "*geheime Unlust an dem Hinausgehen zu Etwas, das über Ihm sey, und die geheime Lust an dem Insichzurückgehen, und Sichselbergenußseyn*" (REINHOLD, C.L., *art. cit.*, p. 123).

<sup>317</sup> "*die in sich selbst verliebte, und eben darum auch sich selbst verkennende, Willkühr*" (REINHOLD, C.L., *art. cit.*, p. 124).

<sup>318</sup> "*dieses Ich, das dem Akte des Wegsehens von Lust und Unlust überhaupt, wodurch Ihm sein angebliches reines Wollen entsteht, wieder nur eine besondere, und zwar sehr gemeine Lust und Unlust zum Grunde liege*" (REINHOLD, C.L., *art. cit.*, p. 129).

sigue, de una íntima satisfacción producida al no obrar sino *motu proprio*.

Al considerar lo anterior no estamos afirmando que sea precisamente esa la motivación de todo obrar autónomo, ni tampoco que sea la de la autonomía estudiada por Kant y propuesta por él como sede del principio supremo de la moralidad, sino sólo que una atenta consideración de la cuestión en sí misma revela que la anterior interpretación de la autonomía es una posibilidad que no cabe descartar más que desde la moralidad, pues sólo desde ella vendría prohibida una actitud semejante, o al menos quedaría patentizado que quien la adoptase se situaría al margen de una autonomía dotada de significado moral.

Con ello llegamos nuevamente a la conclusión de que en una noción, la autonomía, que en sí misma considerada es compatible con la ausencia de moralidad, o que sólo asegura la presencia de ésta si la propia moralidad es dada por supuesta, no puede residir el fundamento de la moralidad, pues, como ya hemos observado, ello, es decir, el que la autonomía sea condición suficiente de moralidad, requiere que siempre y en todo caso el obrar autónomo sea desinteresado, y tal no es el caso más que en un obrar autónomo que ya es concebido como moral<sup>319</sup>.

---

<sup>319</sup> Este es un punto en el que W.D. Ross, un autor que rechaza numerosos aspectos de la filosofía moral de Kant en general y de la doctrina kantiana de la autonomía en particular, está sin embargo, de acuerdo con nuestro autor. Ciertamente, Ross discrepa de Kant, como veremos (cfr. §§85 y ss.), en la tesis de este último según la cual la autonomía de la voluntad es condición necesaria del desinterés de la misma, y afirma, contra Kant, que no es preciso que una ley sea autoimpuesta para que nuestra relación con ella sea desinteresada, pero coincide con nuestro filósofo en que la autonomía es condición suficiente del desinterés.

El pensador inglés afirma, en efecto, que basta que una ley sea autónoma, o, lo que es lo mismo, autoimpuesta, para que sea seguro que la relación con la ley en cuestión de la voluntad que la acepta, en la forma concreta de autoimponérsela, sea desinteresada —en sus propias palabras, "a self-imposed law must, as Kant says, necessarily be one our attitude to which is disinterested" (ROSS, W.D., *Kant's Ethical Theory*, Greenwood, Westport, 1978, p. 59). El argumento en que Ross apoya esa afirmación es el siguiente: "If A imposes a law on B, B's obedience may be due to sanctions which A attaches to the law. But if A imposes a law on himself, his obedience cannot be due to any sanctions which he has attached to his law; he cannot reasonably say «I must obey the law because I shall punish myself if I do not», since if he desobeys the law he can easily refrain from inflicting the penalty" (ROSS, W.D., *op. cit.*, pp. 58-59). Pero este argumento es insuficiente porque solamente demuestra que la autonomía es incompatible con un tipo muy concreto de interés empírico: el miedo a la sanción punitiva, a la pena que en ocasiones acarrea el incumplimiento de una ley para quien aunque estaba bajo ella la ha transgredido.

Es cierto, en efecto, que si A se autoimpone una ley es seguro que cuando la obedezca no lo estará haciendo por miedo a un posible castigo que llevase anejo su incumplimiento, puesto que si en verdad él se ha autoimpuesto la ley, es decir, si ella vale sólo en tanto en cuanto él quiere que valga, él puede dispensarse a sí mismo de su cumplimiento, de manera que aunque incumpla la ley no merece el castigo que esa transgresión lleva normalmente aparejado: cuando y en tanto que la incumple, la ley ha perdido su validez —pues sólo la posee si el sujeto quiere que la posea y en el hecho de transgredirla muestra que no quiere que valga sobre él— y con su validez ha perdido también el derecho a imponer un castigo a quien no la respeta. Pero el miedo al castigo no es, de ninguna manera, el único interés empírico capaz de llevar a un sujeto a autoimponerse una ley concreta o, en general, a adoptar la actitud de aceptar como reglas de su conducta solamente máximas que se hayan originado en su voluntad, por lo que la exclusión del miedo al castigo no es suficiente para excluir todo interés empírico del tipo mencionado, que es lo que sería preciso para justificar la tesis de que es imposible obrar a la vez autónoma e interesadamente.

#### 4.5 La autonomía como condición necesaria del desinterés y de la moralidad

§72. Hemos de someter a examen ahora la tesis de que la autonomía es condición necesaria del desinterés. El marco y la razón de ser de este examen nos son ya conocidos: con el propósito general de estudiar si el fundamento de la moralidad reside en la autonomía —entendiendo esta noción, como venimos haciendo, en el sentido de los textos del §52— hemos equiparado, en primer lugar, moralidad y desinterés, para, a continuación, considerar la posibilidad de que la autonomía sea condición suficiente del desinterés, por un lado, y la de que sea condición necesaria del mismo, por otro. De los párrafos anteriores (cfr. §§70-71) hemos extraído la conclusión de que no cabe afirmar el primer extremo; ahora nos proponemos estudiar el segundo, es decir, si la autonomía es condición necesaria del desinterés.

Es preciso tal estudio, y también lo es realizarlo separadamente del de si la autonomía es condición suficiente del desinterés, por cuanto aun en el caso de que toda voluntad autónoma fuese desinteresada, no por ello sería imposible que hubiese voluntades desinteresadas que no fuesen autónomas, de modo que ser autónoma no sería condición necesaria, aunque lo fuese suficiente, de la índole de desinteresada de una voluntad<sup>320</sup>.

La pregunta básica que hemos de plantearnos en este contexto puede por tanto formularse así: por qué es necesario que haya autonomía para que haya desinterés. Kant ha mostrado de modo en nuestra opinión irrecusable que para que tenga siquiera sentido hablar de moralidad de la conducta humana esa conducta ha de ser desinteresada, pero ello no es suficiente para mostrar que sólo la conducta producida por una voluntad autónoma en el sentido que estamos estudiando puede ser moral porque sólo esa conducta puede ser desinteresada, y, sin embargo, parece que nuestro autor sí que lo considera suficiente, por cuanto transita de la aserción de que sólo desde el desinterés tendremos moralidad a la de que sólo desde la autonomía la tendremos.

En palabras de un comentarista, "el argumento <de Kant> es que un imperativo categórico no puede atar a causa de un interés que tengo —porque

<sup>320</sup> Otras posibles formulaciones de la cuestión que vamos a abordar, y de las que nos iremos sirviendo en diversos momentos de nuestro tratamiento de la misma, son las siguientes: por qué ha de haber autonomía para que haya desinterés; por qué toda máxima que se adopte desinteresadamente ha de ser autoimpuesta; por qué toda voluntad que está bajo leyes de las que no es autora es interesada; por qué la única relación posible de la voluntad con una ley no originada en esa voluntad es el interés; por qué no puede haber una obediencia, esto es, un sometimiento a una ley que quien se somete a ella no se ha dado a sí mismo, que sea pura, desinteresada; por qué sólo me puedo unir desinteresadamente con una ley bajo la que no estoy, es decir, con una ley mía o que yo he hecho, con una ley autónoma; por qué toda coacción no autoimpuesta ha de ser empírica, etc. Por su parte, W.D. Ross piensa que no es preciso que una ley sea autoimpuesta para que sea desinteresada; este autor considera concretamente la posibilidad de que yo acepte una ley de la que sé que no soy autor sin que ningún interés me lleve a ello, sino movido por resortes de la mayor pureza moral. En sus propias palabras, "The disinterestedness of morality does not require the assumption that man is the legislator of the moral law" (ROSS, W.D., *op. cit.*, p. 60). Así, observa Ross, "I may impose the moral law on myself in quite another sense; I may decide to obey it; and what is more, I may do so disinterestedly, not in the hope of reward or in the fear of punishment, but because I recognize its bindingness in itself" (*ibidem*).

entonces sería hipotético. De este modo, en el paso filosófico que Hilary Putnam llama el «argumento qué si no» Kant concluye que debe atar porque lo hemos legislado nosotros mismos. Pero hay otras posibilidades, entre ellas la tesis de que hay exigencias objetivas de la razón que proporcionan su propia forma de motivación racional<sup>321</sup>. Ahora bien, el planteamiento por Kant de la alternativa autonomía/heteronomía parece no presentar dificultad alguna, pues, en buena lógica, *tertium non datur* entre estos dos conceptos: o sigo una máxima originada en mi voluntad o sigo una máxima no originada en mi voluntad<sup>322</sup>. Por ello, Kant parece estar autorizado en principio a argumentar aproximadamente así: la heteronomía, entendiendo por tal toda determinación de la voluntad basada en un interés empírico, no puede fundar la moralidad, por lo cual, si la moralidad ha de tener un fundamento, este sólo podrá residir en una determinación autónoma de la voluntad, esto es, en la aceptación por la voluntad únicamente de máximas que en ella misma tengan su origen.

Sin embargo, en semejante argumento se aprecia muy pronto que entre los significados que se da respectivamente a los términos "heteronomía" y "autonomía" existe una heterogeneidad tal que no está en realidad justificada la aplicación a ellos del principio de tercio excluso, por no estarlo la pretensión de haber realizado una división dicotómica exhaustiva de todos los principios prácticos posibles con base en la posesión o no por cada uno de ellos de la propiedad de ser heterónimo o de la de ser autónomo.

En efecto, de ser correcta la interpretación a que estamos sometiendo a su pensamiento, Kant define "heteronomía" y "autonomía" de una manera tal que, en realidad, esos términos no son disyuntivos, o al menos Kant no ha ofrecido ninguna prueba de que lo sean, pues hace estribar al primero de ellos en la presencia de un interés empírico en la base de la determinación de la voluntad, mientras que sitúa al segundo en el origen de una máxima en la voluntad que la adopta, cuando, en realidad, para que la pretendida disyunción completa estuviese justificada, la autonomía tendría que ser definida precisamente como la ausencia de todo interés empírico en la determinación de la voluntad, si se quiere seguir partiendo de la caracterización de la heteronomía como la presencia de un interés de ese tipo en la determinación de la voluntad, o bien la heteronomía habría de ser entendida como la propiedad de una voluntad que sigue máximas no originadas en ella misma, si es que el concepto que se desea que sirva de punto de partida es el de autonomía

321 "His argument <de Kant> is that a categorical imperative cannot be binding because of some interest I have —because then it would be hypothetical. So, in the philosophical move that Hilary Putnam calls the «what else argument» Kant concludes that it must be binding because we have legislated it ourselves. But there are other possibilities, including the thesis that there are objective requirements of reason which provide their own form of rational motivation" (DWORKIN, G., *The theory and practice of autonomy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, pp. 39-40).

322 Así, Kant escribe en cierta ocasión: "die sich selbst bestimende (nicht durch gegebene Objecte (der Sine) bestimte) Willkühr ist die freye Willkühr" (OP XXI 470), donde sencillamente da por supuesto que o bien me determinan los sentidos o bien me autodetermino, sin siquiera considerar la posibilidad de una determinación que no sea ni sensible ni autónoma, o, lo que es lo mismo, que la razón pura me lleve, desinteresada, a situarme bajo leyes cuyo origen no reside en mi voluntad.



presentada como la índole de aquella voluntad que sigue sólo máximas cuyo origen reside en ella misma.

En el primer caso, se habría mostrado que, en efecto, la autonomía es condición necesaria de la moralidad, pero al precio de vaciar al concepto de autonomía de su significado peculiar por haberlo hecho estrictamente equivalente al del desinterés, de manera que la afirmación de que la moral ha de ser autónoma no contendría ninguna novedad de cara a su fundamentación respecto de la de que ha de ser desinteresada<sup>323</sup>. En el segundo caso, el resultado final sería equivalente, pues nada cabría afirmar respecto de unas pretendidas relaciones privilegiadas entre autonomía y desinterés, por cuanto nada estaría en contra de la presencia de desinterés en la adopción por una voluntad de principios prácticos no originados en ella misma<sup>324</sup>.

En suma, Kant ha logrado mostrar fehacientemente que si es el interés lo que me mueve a hacer mía la máxima según la cual se despliega un cierto obrar, ese obrar no puede ser obligatorio y, por ende, se encuentra fuera del ámbito de la moralidad humana, pero no ha mostrado, y estamos dando por supuesto que quería hacerlo, que es condición necesaria de la obligatoriedad moral de un obrar que esa obligación se haya originado precisamente en la voluntad del sujeto sobre el cual recae. Por ello, nuestro autor no ha mostrado que exista una incompatibilidad de principio e insuperable entre heteronomía y desinterés tal que haga imposible una obligación que no surja de la voluntad del propio obligado y que sin embargo no se apoye en interés empírico alguno<sup>325</sup>.

El problema que estamos estudiando no es otro que el de la posibilidad de una sumisión desinteresada a una ley que no se ha originado en la voluntad de quien la obedece, o, lo que viene a ser, aunque diferente en sí mismo, equivalente en nuestro contexto presente, el de la posibilidad de una obligación moral no autoimpuesta a sí mismo por aquél sobre quien recae. Bittner ha tratado este punto concreto, objetando a Kant que no es fehaciente su exclusión de lo que este comentarista denomina "obediencia por razones nobles"<sup>326</sup>: si llamamos "prescripción" a toda ley que no procede de la legislación propia de aquél a quien se

<sup>323</sup> Sucede, en definitiva, que únicamente una noción precisamente moral de autonomía es condición necesaria del desinterés y por ende de la moralidad, y ya la mera formulación de este aserto nos hace comprender que, si tal es el caso, la afirmación de que hay que ser autónomo para ser moral equivale a la de que hay que ser moral para ser moral, es decir, es por entero vacua si se quiere ver en ella una razón para ser moral que se apoye en una noción distinta de la moralidad.

<sup>324</sup> Puede suceder, en efecto, que las afirmaciones que tienen por objeto el modo de cumplir una ley no guarden relación necesaria alguna con las que versan sobre el origen de la ley en cuestión: la circunstancia de que la ley que siga proceda o no de mi voluntad, que ésta al seguir aquella sea autónoma o heterónoma, quizá sea irrelevante por sí misma para la dilucidación de si mi asunción de esa ley ha sido motivada o no por un interés empírico.

<sup>325</sup> En otros términos, queda sin respuesta por parte de nuestro filósofo la pregunta acerca de la justificación de su equiparación entre heteronomía y determinación empírica, esto es, acerca de por qué necesariamente ha de ser un interés empírico lo que nos mueva a asumir una máxima que no tiene su origen en nuestra voluntad.

<sup>326</sup> BITTNER, R., *op. cit.*, p. 131

**ABRIR CONTINUACIÓN CAPÍTULO III**

